Ética civil y religión

Adela Cortina

PPC

Adela Cortina *es catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia. Como becaria del DAAD* ***y de la Alexander von*** *Humboldt-Stiftung, profundizó estudios en las universidades de Munich y Frankfurt. Ha publicado, entre otros trabajos,* ***Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*** *(Sígueme, Salamanca, 1985),* ***Crítica y Utopía. La Escuela de Frankfurt*** *(Cincel, Madrid, 1985),* ***Ética mínima*** *(Tecnos, Madrid, 1986),* ***Ética sin moral*** *(Tecnos, Madrid, 1990),* ***La moral del camaleón*** *(Espasa-Calpe, Madrid, 1991),* ***Ética aplicada y democracia radical*** *(Tecnos, Madrid, 1994),* ***Ética de la empresa*** *(Trotta, Madrid, 1994) y* ***Ética de la sociedad civil*** *(Anaya, Madrid, 1994).*

Ética civil y religión

Adela Cortina

PPC

1.ª edición: 1995
3.ª edición: 2002

CREATIVE COMMONS

Diseño de cubierta: Estudio SM, Pablo Núñez

© Adela Cortina
© PPC, Editorial y Distribuidora, SA
C/ Enrique Jardiel Poncela, 4
28016 Madrid

ISBN: 84-288-1204-7
Depósito legal: M-14986-2002
Preimpresión: Grafilia, SL
Impreso en España / *Printed in Spain*

INTRODUCCIÓN

¿Pueden ser ciudadanos los creyentes?

Dicen los que de esto entienden —y parece que llevan razón— que uno de los bienes más necesarios para desarrollar la propia vida con posibilidades de ser feliz es una moderada autoestima.

La autoestima no es, desde luego, el egoísmo, el amor desmedido a la propia persona, ni menos aún la egolatría, la adoración de sí mismo, sino un sentimiento mucho más razonable y sensato: el de apreciarse a sí mismo como un ser humano que, a fin de cuentas, tiene una aceptable dignidad, y como una peculiar persona, capaz de llevar adelante con éxito algunos proyectos, siempre que resulten atractivos.

En estos tiempos en los que hasta el gato parece tener dignidad (o eso dicen los abanderados de los derechos de los animales), qué menos puede pedirse sino que las personas tengan cierto orgullo de serlo. Y si vamos a lo que a cada quien nos convierte en persona única en la especie, ¿es que no habrá ningún proyecto que seamos capaces de aventurar y llevar a cabo con algún éxito?

Ciertamente, el ególatra es un anormal por exceso, porque no se percata de algo tan evidente como que tampoco hay para tanto (la verdad es que nunca hay para tanto), pero igual de insensato es quien se siente incapaz de levantar a un gato el rabo de puro desprecio hacia su propia persona. Para algo están los refranes con su profunda sa-

biduría callejera: ni tanto ni tan calvo. Que es lo mismo que Aristóteles hizo pasar a la historia con el célebre apotegma: en el término medio está la virtud.

Sin embargo, eso del medio, eso de tener una cabellera discreta, que nos sitúa entre el oso peludo y la rana totalmente alopécica, es bastante más difícil de lo que a primera vista parece. Y, si no, que se lo digan a los creyentes algo creciditos, que andan hechos un lío con tanto recibir mandatos contrapuestos.

Lo mismo en los tiempos gloriosos y triunfalistas había que sentirse superior al resto de los mortales por estar en trance de ser la salvación del mundo, y a la gente se le llenaba la boca diciendo que era católica y que tenía un amigo obispo y una prima carmelita de clausura, que luego vino la rebaja y todo se nos iba en pedir perdón por lo de Torquemada, por haber expulsado a moros y judíos, por haber torturado a Caupolicán, y, cómo no, por aquello de las Cruzadas. No digamos lo que hubo que disculparse a cuento de Constantino, como si cada quien hubiera estado en su mismísima piel cuando lo del *in hoc signo vincis.*

Así, a lo grande, sin un contenido y respetable término medio: o frío, o caliente; o la reserva espiritual del universo, galardón del ibérico solar, como si no hubiera siempre cizaña entre el trigo, o el diablo en persona con piel de cordero, como si no hubiera trigo cuando en él se mete la cizaña.

No mejoraban las cosas de puertas adentro cuando atacaba el morbo de la autonegación y había que sacrificarse por el puro placer de hacerlo, sin beneficio de nadie; o parecía obligado negar las propias cualidades hasta llegar a la convicción, totalmente infundada en general, de que se era pura escoria, mientras que los demás, hasta los más imbéciles, no sólo eran algo, sino que siempre guardaban valores ocultos, en los que había que tener una fe de esas que mueven algo más que montañas.

Creer que una tiene ciertas cualidades es creer que *puede* hacer algo. ¡Poder!, terrible palabra. Hay que huir del poder como de la peste —decían los cristianos progres—, aunque cada quien se administraba su pequeña dosis del mismo. Mientras que los cristianos carcas pensaban —al parecer— sin más tapujos que si el poder viene de Dios, para qué vamos a hacerle ascos.

O nada o todo. ¡Sólo que hay formas tan distintas de poder...! Malo es el *poder* de dominación, el *poder* de explotación, no el *poder* llevar a cabo proyectos que ilusionan, no el *poder* confiar en que tendrán algún éxito. En este último sentido hay que poder hacer, hay que ayudar a otros a que puedan hacer, y hay que intentar conseguir los medios para poder hacer, siempre que no se conviertan en fines. Sólo no pueden los muertos y el Dios de los cristianos es un Dios de vivos.

La verdad es que con estos movimientos del péndulo no se va muy lejos; en todo caso, se camina con paso firme hacia la neurosis, más extendida de lo deseable, por cierto. Valdría más, pues, que, con ánimo sereno, nos resignáramos a ser lo que somos: ni la reserva espiritual del universo mundo, ni tampoco su escoria. Lo lamento por los masoquistas que se regodean pensando en su aplastante inferioridad en relación con todo bicho viviente, y por los engreídos del extremo contrario. Porque no somos superiores, pero tampoco inferiores: somos personas, ciudadanos de un mundo amasado con llanto, pero también con entrega; un mundo que puede ser mejor porque hemos creído en la fuerza creadora de una promesa y de nuestra propia ilusión, y en ellas confiamos; esperamos en un reino, que no está en otra galaxia, como si fuéramos una quinta columna que combate por cuenta de un rey extraño, sino que está con nosotros, en este mundo que es el nuestro.

Por eso hemos de vivirlo a fondo, sin ínfulas de superioridad ni mojigatas actitudes de inferioridad: *sin complejos*. Porque en la historia de los cristianos hay mucho que deplorar, pero también una escalofriante cantidad de personas que han hecho de la felicidad ajena la suya propia, mostrando con su vida que este mundo puede ser infinitamente más humano de lo que es. Pero, en cualquier caso, cada uno de nosotros es responsable de su propia vida, y ni tenemos por qué colgarnos las medallas de los buenos, ni tampoco por qué flagelarnos por las fechorías de los canallas.

Y ya puestos así, sin complejos, ¿cuál es la actitud que un creyente sensato puede guardar con respecto a esa llamada «ética civil», que anda tan de moda en los últimos tiempos?

La ética civil es, en principio, la ética de los ciudadanos, es decir, la moral que los ciudadanos de una sociedad pluralista han de encarnar para que en ella sea posible la convivencia pacífica, dentro del respeto y la tolerancia por las diversas concepciones del mundo[1]. A lo largo de este libro explicaremos bastante más en qué consiste este tipo de ética, pero ahora quería presentar esa pequeña caracterización para aclarar desde el comienzo cuál va a ser el enfoque del trabajo en su conjunto.

Hace no tanto tiempo, aunque ahora parezcan siglos,

---

[1] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, cap. 12; A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994, cap. 2; M. Vidal, *Ética civil y sociedad democrática*, DDB, Bilbao, 1992; A. Domingo, B. Bennássar, «Ética civil», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, pp. 269-291; E. G. Martínez Navarro, «Reflexiones sobre la moral cívica democrática», en *Documentación social*, núm. 83 (1991), pp. 11-26.

se escribió un libro que llevaba un provocativo título: *¿Pueden ser rojos los cristianos?* Por aquel entonces andaban en el candelero los diálogos entre cristianos y marxistas, y la pregunta venía a recriminar de algún modo el hecho de que algunos cristianos no aceptaran que se pudiera *ser* a la vez cristiano y marxista. «Cristianos por el socialismo» defendía la posibilidad de identificación, aduciendo, entre otras razones, que de hecho había cristianos a la vez marxistas —o viceversa—, mientras otros entendían que siendo cristianismo y marxismo dos cosmovisiones, era posible *ser* cristiano y *militar* en un partido comunista, pero no «ser» ambos a la vez: la instancia última de la conducta tenía que ser una u otra, pero no las dos al mismo tiempo.

Con todo mi respeto hacia los «Cristianos por el socialismo», y muy especialmente hacia figuras como las de Alfonso Carlos Comín y el recientemente fallecido Juan García Nieto, creo, sin embargo, que el núcleo de la cuestión radicaba en lo que gentes tan entrañables para mí como Ricardo Alberdi o Rafael Belda señalaban: es perfectamente posible compartir dos ideologías siempre que no pretendan las dos erigirse en *instancias últimas* de la conducta, sino que la persona en cuestión opte por una de ellas como instancia última y por la otra como un modo de realizar la primera; un modo de realizarla que se comparte con otras personas que pueden tener a su vez instancias últimas distintas a las suyas[2].

Obviamente no es mi intención regresar al tema de los diálogos entre cristianos y marxistas, ni recordar que la dificultad esencial radicaba en que se trata de dos visiones del mundo y de la historia incompatibles entre sí, cada una

---

[2] R. Alberdi, R. Belda, *Introducción crítica al estudio del marxismo*, DDB, Bilbao, 1986 (2.ª ed. corregida).

de las cuales reclamaba, sin embargo, una adhesión absoluta. A pesar de que más de un lector se preguntará a estas alturas a qué cuento vienen ahora las dificultades de compaginar marxismo y cristianismo, simplemente estoy intentando recordar una vieja experiencia con el fin de plantear otra, para cuya solución tal vez tenga alguna utilidad la anterior, aunque las cuestiones sean diferentes. El problema se va a plantear en este momento a propósito de la *ética civil* o *ética de los ciudadanos*, que más de uno puede tener por incompatible con la ética cristiana.

Y cuando digo «más de uno» estoy pensando en algunos creyentes, convencidos de que la fe lo da todo tan claro que nada tienen que aprender de sus vecinos que no esté ya en el catecismo, pero también en no creyentes laicistas, empeñados en que la religión es hasta tal punto una reliquia de irracionalismos del pasado, obstáculo para la felicidad racional y sensata de las personas, que no se puede ser a la vez cristiano y ciudadano, a no ser que se esté totalmente esquizofrénico[3].

De ahí que, pensando en unos y otros, plantee la cuestión que en realidad presta enfoque a este libro, y que ya no es si pueden ser rojos los cristianos, ni tampoco si pueden ser cristianos los rojos, sino más bien es la nueva pregunta: *¿pueden ser ciudadanos los creyentes?*, ¿pueden profesar una moral cívica? Y esta otra: ¿les interesa hacerlo?

Naturalmente, alguien podrá objetar a mi pregunta desde el ámbito creyente que lo interesante es darle la

---

[3] A. Cortina, J. García Roca, «Laicismo, ética y religión en el debate socialista español», en *Euroizquierda y cristianismo*, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1991, pp. 165-184; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 12.

vuelta y tratar de evangelizar a la ciudadanía, que es lo que en definitiva debería intentar un buen creyente: hacer apostolado. Sin embargo, me gustaría replicarle al menos dos cosas: en principio, que las *personas* son las que pueden ser o no cristianas, mientras que *ser ciudadano* —como veremos— es ser miembro de una comunidad política o de una comunidad humana universal, si es que hablamos de «ciudadanos del mundo»; y, sobre todo, que así como el creyente no pone en cuestión que su fe ha de ser contagiosa —y, si lo pone, es que no se ha enterado de a cuánto está el percal—, lo que sí se ha puesto en duda a menudo, y además de una manera explícita, es que los creyentes puedan ser ciudadanos. ¿Por qué?

Porque en definitiva —se ha dicho— vienen a ser esa quinta columna a la que antes me he referido, que, en el caso de los católicos, recibe órdenes desde Roma y, por lo tanto, no puede dialogar con sus conciudadanos, construir con ellos una vida juntos, porque tiene una especie de «disciplina de voto».

Ocurriría entonces a los cristianos lo que a los parlamentarios que, cuando van al Parlamento, se supone que a debatir propuestas y acordarlas, lo único que hacen es una representación teatral para el público, porque nadie tiene la menor intención de dejarse convencer por los demás: todos están ya de sobra convencidos de lo que van a votar, y ni el argumento más ingenioso del mundo va a variar un ápice su decisión.

Siguiendo la analogía, el creyente que dialoga con un no creyente estaría haciendo una representación, porque ya trae el voto escrito desde el Vaticano o desde el obispado correspondiente, y los argumentos de su interlocutor no van a moverlo lo más mínimo de su posición. «No nos moverán» sería en el fondo el pensamiento del creyente.

Con el agravante de que a él no le ocurre como al par-

lamentario, que de sobra se sabe defensor de los intereses de su partido. El creyente, por contra, está convencido de que su propuesta es la buena para la humanidad en su conjunto; con lo cual cree trabajar no sólo en su provecho, sino también en el de aquellos que no se percatan de que ése es su bien. El creyente sería, por tanto, un integrista en potencia y, además, en potencia próxima al acto.

Yo quisiera decir desde el comienzo de este libro al menos tres cosas. La primera de ellas es que lamento de todo corazón lo poco que muchos no creyentes conocen a las gentes de eso, que a ellos les debe parecer un búnker, llamado «iglesia». Vista desde dentro, sin embargo, resulta difícil encontrar una comunidad de gentes con mayor pluralidad. Sin ir más lejos, en el tema de que tratamos el espectro se extendería desde los convencidos de que los mejores profetas de los últimos tiempos han sido extraeclesiales, hasta los que creen que fuera de los católicos practicantes no hay salvación, aun entendiendo ésta en el más amplio sentido del término.

En segundo lugar, quisiera también recomendar —ya que ahora está tan de moda la genética— que la predisposición al integrismo está presente en los genes de cualquier ideología y, por lo tanto, que el desarrollo de semejante predisposición depende sobre todo del medio, como muy bien defienden los «culturalistas».

Déle usted a la planta un medio propicio para creerse la reserva espiritual de la humanidad, dígale que es sin duda superior, y no tendrá razones sino para el integrismo; hágale usted el vacío en la vida social, discriminándola como a un leproso en el sentido bíblico del término por ser creyente, y desarrollará idéntico integrismo; déle a un pueblo miseria y dolor, y se acogerá a su religión como a un clavo ardiente, para ver si, utilizándola como medio para lograr cohesión, logra salir de su miseria; déle a la

planta —persona o pueblo— un medio normal, en el que se considere uno más, con algo que aportar, aunque no todo, y tendrá un ciudadano o un pueblo dialogante con espléndida calidad.

Al decir estas cosas imagino el enfado de unos cuantos de mis amigos creyentes, que andarán rezongando: ¿pero es que a estas alturas no tenemos nada mejor que hacer que andar mendigando cartas de ciudadanía, como si no hubiera nada más importante en el mundo?

Por supuesto —quisiera contestar por adelantado— que hay cantidades ingentes de proyectos bien atractivos, pero yo aquí sólo quería comentar uno, que en este momento me parece verdaderamente urgente, y es el de construir una ética cívica entre creyentes y no creyentes, en un país como el nuestro —y en otros bien parecidos—, en el que hay laicistas convencidos de que los creyentes no pueden ser ciudadanos, y fideístas persuadidos a su vez de que no vale mucho la pena serlo, porque, en definitiva ellos ya tienen todas las respuestas que necesitan para su vida, y nada pueden aprender de sus conciudadanos.

En consecuencia, el último mensaje de esta introducción consistiría en recordar que los problemas morales de una sociedad pluralista y multicultural exigen respuesta a esa sociedad en su conjunto y no sólo a una parte de ella, y que si queremos que las leyes no se hagan a espaldas de la sensibilidad moral de uno o varios sectores de la población, urge tratar de detectar cuáles son nuestros valores morales compartidos.

Porque, ciertamente, es posible ser creyente y ciudadano, y no sólo posible, sino también necesario. Siempre que no se entienda «ser creyente» en sentido integrista o fideísta, ni se entienda «ser ciudadano» en sentido laicista. En el primer caso, si la fe nada puede aprender de la racionalidad ciudadana, la baraja está rota; en el segundo

caso, si la fe es una sustancia estupidizante, el estado de la baraja es exactamente el mismo. Pero fe y razón son bueyes de una misma yunta y, a mayor abundamiento, si la fe se presenta como instancia última de la acción, no ocurre lo mismo con la ética civil.

La ética civil consiste en un conjunto mínimo de valores tal que, si no es compartido por los ciudadanos de una sociedad pluralista, la convivencia (no sólo la coexistencia) entre ellos se hace imposible. Pero esos valores pueden fundamentarse en distintos modos de concebir el hombre y la historia, y son esos modos los que funcionan como instancias últimas de la conducta. Noy hay, pues, aquí incompatibilidad entre dos cosmovisiones, como en el caso del marxismo, sino *dos niveles distintos de exigencia:* el de las *premisas últimas,* religiosas en el caso del creyente, y el de las *conclusiones,* compartidas por unos y otros, que componen la ética cívica[4].

Por eso, si os parece, pensemos juntos, sin complejos, cómo hacer un mundo más humano, en el que sean posibles los valores cristianos y ciudadanos de la libertad, la igualdad y la solidaridad, porque en definitiva cualquier persona se merece ese mundo y no otro, por ser fin en sí misma —y no medio para otra cosa— dicho en lenguaje kantiano; por ser hija de Dios, hecha a su imagen y semejanza, dicho en el lenguaje más cálido de la fe cristiana.

---

[4] A estos dos niveles he llamado «éticas de máximos», referidas a las premisas diferenciadoras, y «éticas de mínimos», referidas a las conclusiones compartidas. Más adelante trataremos de ello detalladamente, pero puede verse un anticipo en *Ética aplicada y democracia radical,* cap. 12.

Capítulo 1

¿Una sociedad corrompida?

1. SINTOMATOLOGÍA MORAL DE NUESTRA SOCIEDAD

Para llevar a cabo cualquier proyecto es prudente empezar analizando el terreno en que vamos a desarrollarlo, no sea que utilicemos materiales poco idóneos y nuestro esfuerzo acabe siendo totalmente inútil[1]. Por eso empezaremos este libro intentando tomar el pulso a la sociedad en que vivimos, que no sólo es la española, porque los países del mundo llamado «desarrollado» se parecen tanto entre sí, que lo que de acá pueda decirse es perfectamente extensible a la mayor parte de las sociedades con democracia liberal.

De todas ellas se viene diciendo de un tiempo a esta parte que gozan de una salud bastante precaria. Hundidos, al parecer, en la noche de los tiempos los ideales utópicos del 68, puestos en tela de juicio valores tradicionales, parece que la sintomatología moral de nuestra situación —según ciertos expertos— arroja datos tan preocupantes como los siguientes: individualismo egoísta, ausencia de solidaridad, consumismo, hedonismo —que consiste en el disfrute del presente sin ambiciones de más largo alcance—, rechazo —por lo tanto— de cualquier compromiso de fu-

---

[1] Este capítulo y el siguiente tienen su origen en una ponencia del VII Foro de *Cristianisme i món d'avui*, titulada «Crisis de valores y exigencias de la ética y la moral», y pronunciada en Valencia el 16 de abril de 1994.

turo, desaparición de la militancia, debilitamiento de los lazos comunitarios y conyugales[2].

Todo lo cual vendría a resumirse en dos consideraciones generales, continuando con los mencionados expertos: nuestra sociedad está corrompida y en ella los valores se encuentran en crisis. ¿Quién no ha oído hablar de la crisis de valores? ¿Quién ignora las denuncias de corrupción que inundan nuestra convivencia cotidiana, sobre todo en lo que se refiere a la política? De todo ello suele extraerse como conclusión que nuestra pobre sociedad se encuentraen un grado de enfermedad alarmante, próximo al coma profundo. Sacarla de semejante situación parece imposible.

Sin embargo, como observará el lector, la retahíla de «ismos» que acabamos de citar y las conclusiones extraídas de ella componen una mezcolanza bastante extraña de cosas tan heterogéneas que poco nos ayudará a la hora de analizar qué males nos aquejan en verdad, qué rasgos de los mencionados nada tienen que ver con enfermedades, ni por supuesto para extraer de ahí conclusiones para lograr una mejoría, si es que es necesaria. En esas noches en que todos los gatos son pardos, y lo mismo da el individualismo que la corrupción, la crisis de valores que el hedonismo, se saca poco en limpio para intentar sanar a quien no se sabe en buena ley de qué está enfermo, ni siquiera si lo está.

Por eso en este libro abordaremos los distintos asuntos por separado, empezando en el presente capítulo por la corrupción, de la que tanto se habla. Nos preguntaremos con respecto a ella en qué consiste y si la nuestra es una

---

[2] D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977.

sociedad corrompida, para pasar después a comentar algún tratamiento, indicado en este caso para *reanimar* un tanto al paciente. Y me gustaría mucho que el lector recordara la palabra *reanimar*, que significa devolver a quien la está perdiendo el ánima o el ánimo, es decir, ese impulso vital que le llena de fuerzas, de energías, de ilusión, de ganas de comerse el mundo.

En este sentido ha recordado José Luis L. Aranguren, siguiendo una tradición orteguiana, que la ética es un quehacer que consiste en la forja del carácter. Nacemos con un determinado carácter, pero vamos modificándolo con nuestro actuar, y podemos encaminarlo hacia la plenitud o hacia la degeneración, hacia la dicha o hacia la desgracia[3].

No es lícito, pues, confundir la ética con un conjunto de deberes morales, como ha venido haciéndose en exceso. Tan en exceso que para un buen número de gentes la pregunta por la fundamentación de la moral se identificaba, y se identifica, con la pregunta «¿por qué debo?»; o, dicho de forma más explícita: «¿por qué debo cumplir determinadas normas contrarias a mis apetencias?». La moral aparece entonces como un pájaro de mal agüero, como los «cicutas» del televisivo *Un, dos, tres*, que tocan una campanita cuando alguien transgrede una norma, incumple un deber, a poder ser sexual.

Ciertamente en el hacerse ético contamos con orientaciones para llevar una vida en plenitud, orientaciones que pueden expresarse como valores que merece la pena encarnar, deberes que es preciso cumplir, virtudes que conviene asumir. Pero lo importante de todos ellos es que carecen de sentido si no alumbran el camino de

---

[3] J. L. L. Aranguren, *Ética*, Rev. de Occidente, Madrid, 1958.

la felicidad, si no ayudan a las personas a estar altas de moral[4].

Porque el quehacer ético consiste en un entrenamiento vital gracias al cual podemos ir encontrándonos en forma. De la misma manera que el deporte requiere entrenamiento, desarrollar determinadas capacidades y habilidades día tras día, el «estar en plena forma» humano, el estar altos de moral, requiere ejercicio. Y tener la moral alta no significa tener un objeto entre las manos, sino haber adquirido mediante actividad la actitud necesaria, la predisposición adecuada para enfrentar los retos vitales con altura humana.

Una moral alta es sin duda lo contrario de la desmoralización, de ese estar desanimado, sin ánimo, sin fuerzas para obrar. Por eso lo grave de una sociedad baja de moral no es tanto que en ella se cometan corrupciones y transgresiones concretas, como que el tejido social esté tan falto de sol, de vitaminas y de entrenamiento, que sea incapaz de responder dignamente a la realidad. Y esto es lo que le sucede, a fin de cuentas, a una sociedad que no sabe qué hacer con los gitanos, con los inmigrantes y con los disminuidos: una sociedad sin energías para asumir su responsabilidad, para hacerse cargo de la realidad.

Decía Ignacio Ellacuría, siguiendo a Xavier Zubiri, que el hombre, a diferencia del animal, no funciona siguiendo el mecanismo «estímulo-respuesta» en su relación con el medio porque, debido a su hiperformalización, el hombre intelige la realidad como realidad y el medio como mundo. Y precisamente porque intelige la realidad como tal, los

---

[4] J. L. L. Aranguren, «La situación de los valores éticos», en *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Fundación Friedrich Ebert/ Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1985, pp. 13-20.

planteamientos éticos han de ser realistas y no perderse en idealismos; deben tener lo que se llama «sentido de la realidad»[5].

Con este sentido de la realidad intentaremos abordar en el próximo capítulo el tema de la tan traída y llevada crisis de valores, porque no es lo mismo, en modo alguno, «corrupción» y «crisis», como no es lo mismo «crisis» y «muerte». Recuerdo en este punto la intervención de un amigo en una mesa redonda, en la que afirmó airado: «esta sociedad ya no tiene ilusión, está sufriendo una crisis de valores, está muerta». Sin embargo, conviene recordar que los muertos no están en crisis, y distinguir cuidadosamente esos tres fenómenos: corrupción, crisis, muerte.

Una sociedad está *muerta* cuando no existe para ella solución alguna. Si yo creyera que la nuestra lo está, no escribiría ni este libro ni ningún otro.

Una sociedad o una persona están *corrompidas* cuando han ido perdiendo la sustancia que les es propia. La única salida razonable es entonces tratar de indagar las causas e intentar poner remedio, que es a lo que dedicaremos este capítulo, en la medida de nuestras fuerzas.

Que una sociedad o una persona estén *en crisis* es todavía algo ambiguo, porque la crisis es aquel momento de una enfermedad en que el proceso de la misma puede decantarse hacia la curación o hacia la muerte, o bien aquella etapa de la vida en que se produce un fuerte cambio que puede llevarnos al crecimiento y la maduración —lo cual es bien positivo— o al estancamiento. Por eso, es preciso

---

[5] X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986; I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991; *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Bogotá, 1994.

buscar medidas que pongan freno a la corrupción, mientras que las crisis deben desencadenar una reflexión profunda sobre su naturaleza y sus causas, para procurar encauzarlas hacia el crecimiento y no hacia la muerte.

2. DE CÓMO SE CORROMPEN LAS ACTIVIDADES SOCIALES

El discurso de la corrupción es hoy habitual en cualquier ámbito social: medios de comunicación, charlas de café y vida cotidiana en general. Sin embargo, ¿qué es la corrupción?

Corrupción, en el más amplio sentido de la palabra, significa «cambiar la naturaleza de una cosa volviéndola mala», privarla de la naturaleza que le es propia, pervirtiéndola. Es decir, que cuando una sustancia o una actividad humana se corrompen, pierden su naturaleza, se convierten en otra cosa distinta y acaban oliendo mal.

Actualmente menudean en los medios de comunicación las acusaciones de corrupción, dirigidas sobre todo contra políticos o contra personas implicadas de algún modo en el mundo político. Se habla de malversación de fondos, tráfico de influencias, robo puro y duro. Se trata de acusaciones puntuales con respecto a casos concretos, pero está creciendo de tal modo el número de casos que todo el cuerpo político parece estar corrompido; da la sensación de que la naturaleza de la política ha venido desvirtuándose desde hace tiempo y ahora empieza ya a oler mal porque es una actividad que se encuentra en estado de putrefacción[6]. ¿Cuáles son las causas profundas por las

---

[6] A. Domingo, «La perversión de la palabra», en *El Ciervo*, núm. 525 (1994), pp. 5-7.

que la política puede corromperse? ¿Cuál es la etiología de la corrupción política, habida cuenta de que los síntomas son los propios de un nivel de corrupción bastante extendida, aunque nunca universal?

Podemos decir que si el fin de la política, la meta que le presta legitimidad, es la búsqueda del bien común o el interés común, utilizando para ello bienes públicos, la corrupción de esta actividad consiste en emplear bienes públicos con fines privados. Y no cabe duda de que el número de políticos que emplean bienes públicos con fines privados es escandaloso[7]. Sin embargo, cabe preguntar: ¿es el fenómeno de la corrupción algo nuevo en el campo político? ¿Podemos decir que, si en el caso de la crisis de valores se están presentando novedades, también en el de la corrupción hay algo nuevo?

La corrupción política como tal, desgraciadamente, no es una novedad de nuestros días. No existe esa Edad de Oro que podamos añorar con nostalgia y a la que tenemos que proponernos regresar. Desde que los seres humanos somos seres humanos, desde que Adán y Eva empezaron a tener hijos y a formar una sociedad, desde que esa sociedad empezó a tener cierta forma política, empezó a haber conductas corruptas, según las posibilidades del momento. Con lo cual no estoy justificando en absoluto la corrupción, no estoy diciendo —como también está muy

---

[7] En el caso de la Administración son tres los tipos fundamentales de corrupción: la práctica del cohecho (el uso de una recompensa para cambiar a su propio favor el juicio de un funcionario público), el nepotismo (la concesión de empleos o contratos públicos sobre la base de relaciones de parentesco y no de mérito) y el peculado por distracción (la asignación de fondos públicos para uso privado). Ver N. Bobbio, N. Matteucci, *Diccionario de política*, Siglo XXI, Madrid, 1983, vol. I, pp. 438 y ss.

extendido— que es *conditio humana* y hay que resignarse a convivir con ella.

Esa corriente que se remite a la *Fábula de las abejas* de Mandeville y saca como conclusión que la naturaleza humana es así y que, en definitiva, de los vicios sale mayor beneficio para la colectividad, me parece simplemente cínica[8]. Utilizar bienes públicos con fines privados es desvirtuar la naturaleza de lo político, aunque siempre haya habido individuos corruptos[9].

Sin embargo, conviene recordar que no hay sólo corrupción política y yo me temo que esto tampoco es ninguna novedad. También hay corrupción en la actividad económica y en la empresarial, en la actividad docente y en la sanitaria, y en el conjunto de actividades profesionales. Lo que distingue a la corrupción política de los restantes tipos de corrupción es que sólo en ella se gestionan bienes públicos y, por lo tanto, que el emplearlos en beneficio privado es la forma específica de corrupción política. Pero, ¿en qué consiste la perversión de las distintas actividades? ¿Cuál es la causa por la que una actividad humana en general puede corromperse?

Para responder a esta cuestión recurriré a algunas de las aportaciones de un autor, Alasdair MacIntyre, con cuya solución final no estoy de acuerdo, pero —a mi juicio— ofrece algunos análisis sumamente valiosos para entender qué les ocurre a nuestras sociedades desarrolladas. En nuestro caso, su análisis del concepto de «actividad social», de «praxis social», nos será de gran ayuda[10].

---

[8] B. Mandeville, *La fábula de las abejas*, FCE, México, 1982.

[9] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 9, punto 3: «El desencanto político».

[10] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 233 y ss.

Según MacIntyre, una actividad social es una actividad cooperativa que se caracteriza por tender a alcanzar unos bienes que son *internos* a ella misma y ninguna otra puede proporcionar. Estos bienes son precisamente los que le dan *sentido* y, a la vez, le prestan *legitimidad social*, porque cualquier actividad humana cobra su sentido de perseguir un fin que le es propio[11], y además cualquier actividad social necesita ser aceptada en la sociedad en la que se desarrolla, necesita estar socialmente legitimada[12].

Por otra parte, con las distintas actividades se consiguen también otro tipo de bienes, a los que llamamos *externos*, porque no son los que les dan sentido, pero también se obtienen al llevarlas a cabo. Estos bienes son comunes a la mayor parte de las actividades y no sirven, por tanto, para especificarlas, para distinguir unas de otras. De este orden son bienes como el dinero, el prestigio o el poder, que se consiguen con la política y la sanidad, con el deporte o la investigación, pero que no son el tipo de bienes internos por el que cada una de ellas se distingue de las demás, dándole un sentido[13].

Por ejemplo, el bien interno de la actividad deportiva, por el que se distingue de otras, es el placer de jugar o de contemplar buen juego. Sin embargo, es *también* un medio para ganar dinero, para obtener un prestigio a través de los medios de comunicación y, a fin de cuentas, para conseguir cierto poder social, si es que uno sabe manejarse en la vida. Estas tres cosas, como es evidente, pueden lograrse igualmente con otras actividades, como ser un banquero hábil o un político astuto.

---

[11] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro I, cap. 1.

[12] A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994, cap. 1.

[13] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, o. c., pp. 233 y ss.

Lo mismo ocurre con la actividad docente o la sanitaria, que pueden proporcionar dinero, prestigio y poder y, sin embargo, su bien interno es, respectivamente, transmitir enseñanzas formando personas autónomas y críticas, y lograr la salud de los pacientes. Por su parte, el bien interno de la política es producir el bien común, y el de la actividad empresarial, generar riqueza para satisfacer necesidades humanas[14]. ¿En qué consiste la corrupción de cada una de estas actividades?

La *corrupción* de las distintas actividades e instituciones se produce cuando aquellos que participan en ellas no las aprecian en sí mismas, porque no valoran el bien interno que con ellas se persigue, bien que les da sentido, especificidad y legitimidad social. Las realizan entonces exclusivamente por los bienes externos que por medio de ellas pueden conseguirse: las ventajas económicas, las ventajas sociales, el poder. Con lo cual esa actividad y quienes en ella cooperan acaban perdiendo su legitimidad social y, con ella, toda credibilidad, porque cuando una actividad y las instituciones a través de las cuales se realiza dejan de perseguir el fin por el que están socialmente legitimadas, se desnaturalizan, se corrompen y, obviamente, se deslegitiman. Y en este sentido, conviene recordar que la corrupción no es sólo ilegal, sino inmoral.

Una sociedad desmoralizada es entonces aquella en que las distintas actividades han ido perdiendo la sustancia que les es propia, porque quienes las realizan prefieren los bienes externos a los internos, de modo que todas las actividades se homogeneizan y no tienen más meta, a fin de cuentas, que el dinero, el prestigio y el poder.

---

[14] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo parte III; A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García Marzá, *Ética de la empresa*, sobre todo cap. 1.

Ciertamente, conseguir de forma moderada estos bienes es necesario para vivir, porque todas las personas necesitamos unos medios económicos para llevar una existencia digna, un reconocimiento social que nos permita tener una cierta autoestima, sin la que nada puede emprenderse, y el poder de hacer aquellas cosas que deseamos.

Pero la corrupción consiste en *cambiar* los bienes internos por los externos, hasta el punto de considerar tonto al que realiza la actividad por su bien interno, lo cual es muy mal síntoma, porque el hecho de que una sociedad considere tontos a quienes se comprometen en el bien interno de una beneficiosa actividad social, es clara muestra de que el nivel de descomposición es alto. O, lo que es idéntico: el nivel de desmoralización, de desánimo.

Obviamente, en una sociedad desmoralizada quedan muchas personas en los márgenes. Si la política no busca el bien común, la empresa no persigue la satisfacción de necesidades humanas, la actividad informativa no desea elevar el nivel de información y opinión de los ciudadanos, la medicina y la enfermería no se desviven por el bien del paciente, y si lo mismo podemos decir de las restantes actividades, quedan en los márgenes en cada ámbito un número de personas muy alto. Y a eso no hay derecho: no tenemos derecho.

El problema no reside, pues, tanto en los casos concretos, que siempre se pueden denunciar, como en la situación general de desnaturalización de las actividades en su conjunto, en la medida en que una sociedad no busca mayoritariamente sino los bienes externos. Y éste no es un discurso sólo para cristianos, sino para cualquier persona, porque la riqueza personal viene de la riqueza de las actividades que desarrollamos.

Por otra parte, recuerda también MacIntyre que para

llevar a buen término cada una de las actividades sociales y conseguir los bienes que les son propios, es necesario desarrollar unos hábitos, que reciben el nombre de «virtudes»[15]. La virtud sería, entonces, esa predisposición que tiene o adquiere la persona para lograr el fin específico de una actividad[16]. Los periodistas tienen que adquirir unas virtudes que no son las mismas que las de los docentes, los trabajadores de una empresa o los políticos, y este desarrollo de diferentes virtudes, habilidades y capacidades redunda en la riqueza de la sociedad en su conjunto.

Sin embargo, si trocamos los bienes internos por los externos, quienes tienen habilidad para lograr el dinero, el prestigio y el poder, acaban pareciendo eminencias en cada una de las actividades, aunque no lo sean en modo alguno.

El habilidoso en relaciones sociales —cuyo dominio constituye en definitiva el auténtico poder— termina consiguiendo doctorados *honoris causa*, premios artísticos, puestos de responsabilidad[17]. No digamos ya si su «virtud» llega hasta apoderarse de los medios de comunicación: ésa es la piedra filosofal que buscaban los alquimistas, porque creían que convertía todo en oro, y si salir en los medios no convierte cualquier discurso en oro, sí le hace relucir, parecer oro. Lo cual es más que suficiente para el público en esta nuestra cultura de la imagen. En este sentido advierte José I. González Faus de forma muy gráfica del peligro de que la democracia acabe siendo «sustituida por la *telecracia* (que ya no es el poder

---

[15] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 237 y ss.

[16] C. Thiebaut, «Virtud», en A. Cortina (ed.), *Diez palabras clave en ética*, Verbo Divino, Estella, 1994, pp. 427-461.

[17] A. Cortina, *La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, cap. 8: «Amicus Plato».

del pueblo, sino la 'dictadura a distancia') o por la *pseudocracia* (o el imperio de lo falsificado)»[18].

Ahora bien, el signo más alarmante de descomposición se produce cuando el ciudadano corriente y moliente empieza a envidiar a quienes practican la corrupción y quisiera estar en su lugar; cuando el llamado «hombre de la calle» se dice en su fuero interno, o comenta con sus amigos: «¡Ojalá pudiera hacer yo lo mismo!». En ese momento, que me temo que en España ya está llegando, estamos tocando fondo y —como se dice— no queda sino escarbar, porque hemos perdido la sensibilidad ante el mal, hemos perdido la capacidad de indignación, sin la que ya no hay motivo para exigir justicia.

3. ALGUNAS INDICACIONES PARA RECOBRAR EL ÁNIMO

Sin embargo, el mismo hecho de que las denuncias de corrupción menudeen en la calle, el hecho de que un buen número de profesionales —médicos, empresarios, periodistas, docentes— se sienta totalmente en contra de las actuaciones que desprestigian su propia actividad social, los movimientos a favor del 0,7 del PIB para los países del Tercer Mundo, la fuerza que cobra el voluntariado[19] y un largo etcétera, son clara muestra de que nuestra sociedad no está muerta en modo alguno y que, si hay descomposición, corrupción, ni puede generalizarse, ni es momento para lamentaciones jeremíacas. Es momento, por

---

[18] J. I. González Faus, «Crítica de la razón occidental», en *Sal Terrae*, marzo (1991), p. 258.

[19] J. García Roca, *Solidaridad y voluntariado*, Sal Terrae, Santander, 1994.

el contrario, de analizar las causas y de intentar ofrecer algunas indicaciones para lograr una mejoría.

De lo que venimos diciendo se desprende que un buen método consistiría en ir recordando cuál es el bien interno, el fin propio de cada una de nuestras actividades sociales, y qué virtudes es necesario adquirir para alcanzarlo. Sin olvidar que, en los tiempos que corren, las sociedades avanzadas —o sociedades con democracia liberal— hemos accedido a un nivel de desarrollo de la conciencia moral llamado «postconvencional», que nos exige no tener por justa una norma si no están dispuestos a darle su consentimiento todos los afectados por ella, después de haber participado en un diálogo sobre ella, celebrado en condiciones de simetría, y en el que la razón para dar el consentimiento por parte de todos es que están convencidos de que la norma satisface intereses universalizables, y no particulares o grupales[20].

En efecto, como ha mostrado J. Habermas, siguiendo al psicólogo L. Kohlberg, las sociedades aprenden moralmente, y no sólo técnicamente, de modo que no siempre formulamos juicios sobre lo justo o injusto desde la misma perspectiva, sino que cada persona y cada sociedad sufre una evolución a este respecto. En esa evolución pueden detectarse tres niveles de desarrollo, en cada uno de los cuales la sociedad adoptará un referente distinto a la hora de valorar qué es justo: en el nivel «preconvencional» tendrá por justo lo que satisface su interés egoísta; en el nivel «convencional», considerará justo lo aceptado por sus propias reglas; en el nivel «postconvencional» distinguirá en-

---

[20] K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, vol. II, 1985; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, caps. 3 y 4.

tre sus propias reglas, sus propias convenciones, y aquellos principios universalistas desde los que puede discernir sobre la justicia de sus normas convencionales. En este tercer nivel juzgamos acerca de lo justo o lo injusto «poniéndose en el lugar de cualquier otro»[21].

Las sociedades con democracia liberal han alcanzado el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral, porque sus instituciones —las instituciones democráticas— cobran su legitimidad de defender principios universalistas. Eso no significa que todos los ciudadanos de esas sociedades hayan alcanzado personalmente ese nivel: significa que son los principios de las instituciones democráticas. Pero desde el momento en que lo son, van generando entre la población una cultura política impregnada por ellos; y, por otra parte, tampoco se mantendrían las instituciones democráticas si una buena parte de los ciudadanos no juzgara acerca de lo justo y lo injusto desde una perspectiva universalista, y no egoísta o particularista[22].

Por lo tanto, la conclusión de este primer capítulo consistiría en afirmar que nuestras sociedades no están muertas ni irremediablemente corrompidas, como tanto pesimista da en propagar; y que, para reanimarlas, urge recordar los bienes internos de cada una de nuestras actividades, tomarlos como meta de cada una de ellas, y desarrollar las capacidades —las «virtudes»— necesarias

---

[21] L. Kohlberg, G. Levine, A. Hewer, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, S. Karger, Basel AG, 1983; L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harper and Row Pubs., New York and San Francisco, 1981 y 1984; J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981; A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, cap. 5.

[22] J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

para conseguirlos, en el marco de un sentido de la justicia en el que sólo tendremos por suficientemente humana una actividad o institución cuando cuente con los afectados por ella en el sentido expuesto.

Quien se sienta auténtico ciudadano en una sociedad semejante, tiene contraído con ésta, al menos, un ineludible deber de *civilidad*, que consiste en ir recomponiendo desde los distintos ámbitos de la sociedad civil el sentido de las actividades sociales, el sentido de la vida profesional[23]. El individualismo insolidario no se supera con denuestos jeremíacos que a nada conducen, ni abominando de tirios y troyanos, sino prestando a la vida cotidiana el sentido y el valor que le es propio. A llevar adelante esta empresa están emplazados todos los ciudadanos responsables, es decir, quienes se sienten comprometidos con su mundo; un creyente, por tanto, no puede ser nunca ajeno a tan urgente como atractiva empresa.

---

[23] J. L. Fernández, A. Hortal (Comp.), *Ética de las profesiones*, Univ. Pont. Comillas, Madrid, 1994.

Capítulo 2

La crisis de los valores morales

1. CONCEPTO DE CRISIS

La palabra «crisis» significa, según el Diccionario, «aquel momento en que se produce un cambio muy marcado en algo, por ejemplo, en una enfermedad o en la naturaleza de una persona». En el caso de la enfermedad, entra en crisis cuando se decanta hacia la recuperación o hacia la muerte; en el caso de los valores personales, entran en crisis cuando alguien empieza a poner en cuestión sus convicciones, a dudar de que sean verdaderas, y se produce una situación de inquietud o de angustia porque no sabe si se reafirmará en ellas o acabará abandonándolas. De este tipo son las crisis de valores o las crisis de fe en el caso de las personas.

El momento crítico es, pues, aquel en que se está produciendo un cambio muy marcado, cuyo desenlace todavía no se sospecha, pero que en el caso de la enfermedad es o bien la curación o bien la muerte, mientras que en el de las personas es o bien la confirmación en las convicciones o bien el abandono de las mismas. En cualquiera de estas opciones personales ha podido producirse o un crecimiento o un deterioro. Por eso las crisis personales pueden llevarnos a crecer o a deteriorarnos.

En sociología ha solido decirse que el concepto médico de crisis no resulta aplicable a las sociedades, puesto que éstas no pueden morir. Las sociedades, en su conjunto, pueden llevar una vida más alta o más baja en calidad, pero no perecen como los individuos. Sin embargo, yo me temo que hemos llegado a un momento en que, gracias a los avances técnicos y a nuestra falta de seso, podemos cambiar este tópico de la sociología: nuestras sociedades

pueden morir porque estamos destruyendo la ecosfera, y el final de la historia puede ser —como decía Bloch— un *optimum*, pero también un *pesimum*. Tenemos la capacidad de destruir la tierra, y la vamos ejerciendo poco a poco en la medida en que vamos aniquilando la ecosfera[1].

También podemos sobrevivir, pero con una existencia de enfermedad de Alzheimer, es decir, con una vida baja en calidad, porque hay grandes sectores que mueren de hambre, de guerra, de soledad. Mientras que la tercera posibilidad social consistiría en que, igual que en las personas, la crisis sirviera para el crecimiento y la maduración. ¿Nos encontramos verdaderamente en una crisis social de valores, que puede llevarnos a una de estas tres salidas: *defunción social, existencia baja en calidad, crecimiento* y *maduración*?

En principio conviene analizar bien la situación de los valores, porque al menos algunos no están tan puestos en cuestión como parece. Hace poco llegó entre las noticias de Rwanda la de aquella afirmación de una religiosa de las que allí están trabajando, quien dijo por teléfono: «Nosotras no podemos irnos de aquí mientras quede un solo enfermo». Ante un testimonio de amor de este calibre a todos, creyentes y no creyentes, nos ha recorrido un escalofrío, porque el amor a tumba abierta no está en cuestión. Un amor semejante sigue produciendo admiración, como sigue siendo verdad que todos y cada uno queremos que se nos ame.

Otra cosa es que hoy en día haya una mayor tolerancia ante formas de vida distintas de las nuestras —siempre que

---

[1] K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1973, vol. II, pp. 341 y ss.; H. Jonas, *El principio responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1994.

no lesionen la propia—, que no sean tan apreciados como antaño lo fueron valores como el ahorro en varones y mujeres, la docilidad en los hijos, la fidelidad en las esposas —entendida como no acostarse con otro—, el valor en los varones, el patriotismo, la permanencia en la misma ideología[2]. Pero en cuanto entramos en el terreno de qué es lo que propiamente valoramos, el amor, el reconocimiento, la lealtad, la ternura siguen siendo indiscutibles; y en lo que hace al dinero, el prestigio y el poder siguen buscándose, *como siempre*[3].

No puede hablarse, por tanto, simple y llanamente de «crisis de valores», porque las personas seguimos apreciando unas actitudes y acciones como más valiosas que otras. Tampoco puede decirse sin más que todos los valores morales hace algún tiempo apreciados ya no interesan a nadie. A mi juicio, estamos en un momento crítico en el sentido de que está cambiando *el modo de descubrir los valores* y el *modo como se piensa encarnarlos.* Por eso paso a comentar muy brevemente cinco dimensiones de nuestra actual crisis, para ver si podemos enfocarla hacia el crecimiento y no hacia la defunción o el Alzheimer. Porque conviene recordar que, en el mundo humano, lo que se abre son posibilidades entre las que —con mayores o menores li-

---

[2] A. Llano, por su parte, piensa que ha surgido en nuestro tiempo una *Nueva sensibilidad* (Espasa-Calpe, Madrid, 1988).

[3] Como es bien sabido, abundan en los últimos tiempos las encuestas y estudios sobre el tipo de valores que la población aprecia y cómo los jerarquiza. Ejemplo de tales estudios son publicaciones como las siguientes: S. García Echevarría, M. T. del Val, F. Cea, *Sistema de valores de los estudiantes de ciencias económicas y empresariales en España,* Instituto de Dirección y Organización de Empresas, Madrid, 1994: P. González, A. I. del Valle, J. Elzo, F. Andrés, *Jóvenes españoles 94,* SM, Madrid, 1994.

mitaciones— tenemos que elegir; nunca emerge un destino implacable ante el que no cabe sino la resignación[4]. Tratar de realizar lo mejor, aun con todas las limitaciones, es la actitud propia de las personas de cuerpo entero.

2. CRISIS DE JUICIO MORAL. LA HORA DE LOS CIUDADANOS

Con la expresión «crisis de juicio moral» me refiero al hecho de que en las sociedades pluralistas no existan juicios morales claros, dados de antemano, cosa a la que no estamos acostumbrados quienes hemos vivido en una sociedad moralmente *monista*, como ha sido la española hasta 1978, o los países del Este hasta 1989. Al paso del monismo al pluralismo moral dediqué mi libro *Ética mínima*, refiriéndome sobre todo al caso español; por eso aquí lo comentaré sólo brevemente[5].

Hasta 1978 España tenía oficialmente un código moral único, el del nacionalcatolicismo, propio de un sector del catolicismo hispánico[6]. Pero en 1978 la nueva Constitución trajo abiertamente la proclamación de que el nuestro no es un país confesional y, por lo tanto, no tiene por qué aferrarse al código moral de una determinada religión, o de un sector de los que profesan esa religión[7]. Este cambio produjo una intensa conmoción, seguida de una crisis, tan aparatosa al menos como la que ha sufrido una buena can-

---

[4] X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

[5] A. Cortina, *Ética mínima*, sobre todo parte III.

[6] R. Díaz Salazar, *Iglesia, dictadura y democracia*, HOAC, Madrid, 1981.

[7] O. González de Cardedal, *España por pensar*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1984, sobre todo pp. 83 y ss.

tidad de anglicanos al tener noticia de que su iglesia permite la ordenación de mujeres. Algunos de ellos han llegado a afirmar que, si su iglesia da luz verde a cosa semejante, «se puede convertir en cualquier cosa», afirmación que me parece un insulto a todas y cada una de las mujeres. ¿Qué les parece a esas gentes que podemos hacer en una parroquia, sino tener muy bien organizadas todas las actividades, incluso más ordenadas que los varones, ya que llevamos siglos de experiencia en el «orden», si no en el sacerdotal, sí en el doméstico[8].

También en España se produjo una sacudida, aún mayor, allá por 1978, y algunas gentes hicieron suya la famosa afirmación de Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* «si Dios no existe, todo está permitido», y la aplicaron a la realidad social española, sacando la siguiente conclusión: en una sociedad que, en su conjunto, no cree en Dios, todo está moralmente permitido. Afirmación totalmente errónea, porque las invitaciones y exigencias morales se plantean a cualquier persona, profese el tipo de fe que profese, sea o no creyente.

Sin embargo, lo más grave de esta situación es que quienes se han acostumbrado al monismo, sea religioso —como en España— o laicista —como en los países del Este—, han adquirido a la vez un hábito de pasividad en las cuestiones morales bien difícil de erradicar. Habituados a escuchar la voz de un magisterio, ya sea de una iglesia, ya sea de un partido, no se hacen cargo de que *la moral es cosa suya*, porque no hay ninguna instancia que pueda decir a la sociedad en su conjunto qué es lo que todos han de tener por bueno o por justo[9].

---

[8] A. Cortina, «Carta a Débora», en *Iglesia viva*, núm. 121 (1986), pp. 77-88.

[9] M. Vidal, «Paradigma de ética razonable para la empresa», en

En una sociedad pluralista, ¿quién es el encargado de moralizar?; ¿quién está legitimado para decir a todos los ciudadanos qué es lo moralmente correcto?

No son los *políticos,* porque ellos han de buscar el bien común y ser honrados, como tiene que serlo cualquier otro ciudadano, pero no tienen un juicio moral más elevado que cualquiera de ellos. Tampoco son las *iglesias,* que, por supuesto, han de expresar libremente sus convicciones morales, pero no tienen igual crédito ante *todos* los ciudadanos. Ni tampoco cabe esperar que sean los *intelectuales* quienes hayan de pontificar sobre lo moralmente adecuado, y menos en una cultura de la imagen, en la que la ideología ha sido sustituida por la *imagología.*

Los medios de comunicación crean una imagen, que es después la que con su aparición sube los índices de audiencia, y las gentes atienden a la imagen más que a la profundidad de lo que se dice. Hasta el punto de que quien alguna vez ha salido en televisión ha tenido que oír más de una vez el siguiente comentario en boca de algún conocido: «No sé lo que dijiste, pero la verdad es que estuviste muy bien». Lo cual da una idea aproximada de la profundidad de la reflexión.

¿Son los *maestros* —continuemos con nuestras preguntas— los que han de determinar qué es lo correcto y lo incorrecto? En caso de que así fuera, los padres no tendrían ningún derecho a protestar cuando el maestro inculca a su hijo valores morales que él no comparte. ¿Son entonces los *padres,* o los padres pueden también equivocarse en cuestiones morales? ¿Tenemos, por último, que percatarnos de que en una sociedad pluralista no hay una instancia única?

ICADE, núm. 19 (1990), pp. 13-38; A. Cortina, *Ética de la sociedad civil,* Anaya, Madrid, 1994.

En política es el parlamento quien tiene legitimidad para promulgar leyes, pero en el terreno de lo moral, o los ciudadanos asumen la responsabilidad de tratar de formular juicios humanizadores, y no deshumanizadores, o nadie podrá hacerlo por ellos. Lo cual resultará muy incómodo para cuantos están habituados a que les den ya las repuestas para todas las posibles preguntas, porque entonces hay que reflexionar, informarse, estudiar, aventurarse a juzgar y comprometerse con las propias decisiones. Y eso exige esfuerzo y riesgo.

Si del breve análisis de esta primera crisis queremos sacar alguna «indicación» para propiciar el crecimiento y no la muerte, habría de consistir en recordar que es la hora de la «ciudadanía moral», y que si los ciudadanos no asumimos nuestra responsabilidad, nadie puede hacerlo por nosotros.

3. CRISIS SOCIOLÓGICA. MÁS ALLÁ DE LOS CAMALEONES Y LOS DINOSAURIOS

Que las sociedades cambian es un hecho evidente, como también que los valores han de modularse para poder seguir orientando las acciones en sociedades inevitablemente cambiantes. Y, en este sentido, para nadie es un misterio que las grandes ideologías, las grandes utopías no están precisamente de moda tras el fracaso de los países del Este. Si no hemos llegado al fin de la historia, porque habrá historia mientras haya capacidad de elección, sí que han caído en descrédito las ideologías utópicas, hasta el punto de que muchas personas han hecho suya aquella frase de Groucho Marx: «Éstos son mis principios y, si no les gustan, tengo otros».

La moral del pragmatismo triunfa en la calle, la moral del camaleón, que se adapta hábilmente a las situaciones cambiantes para sobrevivir con éxito. Y esto a un creyente, a un marxista y a cuantos fuimos educados en la moral

del deber suele parecernos francamente inaceptable; entre otras razones porque se nos enseñó que el contenido de los deberes es eterno: que manda para todas las culturas y razas en todo tiempo y lugar. De igual modo que las virtudes parecían ser siempre las mismas, sea cual fuere la circunstancia histórica.

Sin embargo, es preciso reconocer abiertamente que si el pragmatismo sin más no es aceptable, tampoco lo es aferrarse a unos valores o *al modo concreto de realizarlos.*

En efecto, cuando publiqué *La moral del camaleón* para referirme, entre otras cosas, al fenómeno del pragmatismo, del cambio de chaqueta[10], me objetó un amigo que es preciso tener la flexibilidad del camaleón para poder sobrevivir, porque los dinosaurios, incapaces de adaptarse a las nuevas situaciones, perecen sin remedio en cuanto se produce algún cambio de clima. Habida cuenta de que los cambios climatológicos son inevitables, quien no tiene defensas sino para vivir en una determinada época es incapaz de sobrevivir en la siguiente. Cosa que puede aplicarse perfectamente a las sociedades, que cambian constantemente, lo cual no significa que siempre progresen, pero tampoco que siempre empeoren. Quien permanece anclado en el pasado es incapaz de entender lo que puede haber de valioso en la nueva situación.

Aunque la película de Spielberg parecía demostrar que los dinosaurios son más ágiles de lo que creíamos, lo bien cierto es que se imponía reflexionar sobre la objeción del amigo, porque las objeciones están para ayudar a pensar. Y llegué a la conclusión por mi parte de que no se puede ser dinosaurio, porque no es de personas cabales aferrarse a una teoría y decir aquello de que «si los hechos no res-

---

[10] A. Cortina, *La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

ponden a la teoría, peor para los hechos». Pero llegué asimismo a la conclusión de que tampoco hace falta pasarse al extremo contrario y convertirse en camaleón, tirando por la borda los valores y principios que siguen siendo valiosos.

Entre los *camaleones* y los *dinosaurios* están las *personas maduras,* que tratan de discernir en cada momento qué valores y qué convicciones siguen valiendo la pena, e intentan encarnarlos de la manera más adecuada a una realidad social que está en constante cambio.

Eso hace las cosas mucho más difíciles, claro está, porque es preciso revisar convicciones y valores, y atender a la realidad; es preciso también estudiar para tomar decisiones morales acertadas. Pero ése es uno de los retos de ser persona humana, con capacidad para entender el presente e intentar extraer de él lo mejor para encarnar en el mundo valores irrenunciables.

Siguiendo, pues, con nuestras «indicaciones», diría con Ignacio Ellacuría que es imposible ser libre de espaldas a la realidad, porque estamos implantados en ella; por eso es preciso intentar leerla correctamente, detectar sus posibilidades positivas y no aferrarse a construcciones obsoletas. Pero sin olvidar que «ser realista» no significa simple y llanamente ser pragmático, ser egoísta, que es lo que suele entenderse: es realista quien se plantea las preguntas éticas sobre qué podemos hacer desde la realidad tal como es[11], y hoy en día no es realista preguntarse «¿qué hacer?» sólo desde el Primer o el Segundo Mundo, prescindiendo del Tercero, porque no existe ya ningún mundo que sea independiente de los restantes. Como

---

[11] Ésta es una de las razones por las que en el Plan de Estudios de la UCA aparece una asignatura llamada «Realidad nacional».

muestra la globalización de los problemas económicos o ecológicos, la interdependencia entre todos los lugares de la tierra es un hecho, y para ser realista, para actuar con sentido de la realidad, es preciso preguntarse qué hacer desde el contexto de la humanidad en su conjunto.

De ahí que, como bien dice Ellacuría, quien quiera formular correctamente los juicios morales haya de asumir un *«imperativo ético»* que se articula en tres momentos: *hacerse cargo de la realidad, cargar con ella* y *encargarse de ella* para que sea como debe ser[12].

«Hágase usted cargo» —decimos cuando pretendemos que alguien comprenda bien una situación antes de decidir, no sea cosa que tome una decisión de la que después podría arrepentirse.

«Cargue usted con las consecuencias» —decimos cuando queremos mostrar a alguien que es a él a quien van a pedirse responsabilidades de lo que sucede, porque él es quien toma la decisión, por mucho que quiera escurrir el bulto.

«En definitiva, es usted el encargado» —decimos cuando el responsable se esfuerza por pasar la pelota al superior, al inferior, o al sistema en su conjunto.

Asumir estas tres obligaciones con la realidad social en la que *ya* estamos implantados nos llevará a darnos cuenta de que existen «pueblos enteros crucificados», al menos dos tercios de la humanidad, lo cual significa que partimos ya de una situación de «deshumanidad». Un proyecto ético no puede eludir este punto de partida, sino intentar que el proceso evolutivo de hominización, por el que fue surgiendo paulatinamente el ser humano, se prolongue en un proceso de humanización.

---

[12] I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica; El compromiso político de la filosofía en América Latina.*

Y en este sentido es en el que Jon Sobrino propone ir más allá del «principio esperanza» de Ernst Bloch, y también más allá —creo yo— del «principio responsabilidad» de Hans Jonas, y asumir ese «principio misericordia», que es una necesidad imperiosa cuando se convive la injusticia de los pueblos crucificados. No se trata de andar a vueltas con las generaciones pasadas, sino de asumir el sufrimiento de las presentes[13].

4. CRISIS FILOSÓFICA. CONSTRUIR UN MUNDO JUNTOS

La crisis filosófica es, sobre todo, una crisis de fundamentos. Habituados a fundamentar la moral en la religión en sociedades confesionalmente cristianas o musulmanas, o bien en el materialismo histórico en sociedades confesionalmente comunistas, la aparición del pluralismo puso en crisis esos modelos de fundamentación como modelos compartidos. Hubo, pues, que recurrir a la filosofía moral —es decir, a la ética— para ver si ofrece modelos de fundamentación que, por ser racionales, valgan para cualquier persona, sea cual fuere su fe religiosa o secular.

Como un análisis de las diferentes propuestas filosóficas en torno al problema de la fundamentación nos exigiría dedicarle este libro en su totalidad, y habida cuenta de que de intentar llevarlo a cabo ya me he ocupado en otros lugares[14], nos limitaremos aquí a ofrecer un pequeño

---

[13] J. Sobrino, *El principio misericordia*, UCA, San Salvador, 1992, p. 8.

[14] A examinar y criticar con detalle los modelos de fundamentación que a continuación expongo he dedicado *Ética mínima*, sobre todo parte II; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, sobre todo cap. 3; y *Ética aplicada y democracia radical*, caps. 2 y 3.

bosquejo de las distintas posiciones, con la bibliografía suficiente como para que el lector complete el cuadro por su cuenta y riesgo, si lo desea:

— Los llamados «postmodernos» consideran los intentos de fundamentación de lo moral infructuosos y obsoletos, porque la empresa es —a su juicio— imposible y además porque es un empeño propio de la modernidad, ya superada, de la época de los «grandes relatos»[15].

— Los cientificistas, por su parte, continúan pensando que la moral es una cosa muy subjetiva, muy poco racional, a diferencia de la ciencia, que es racional e intersubjetiva[16].

— El movimiento comunitario intenta, si no «fundamentar» en sentido fuerte, sí reconstruir la racionalidad de lo moral, pero afirmando —frente a los liberales— que es imposible llevar a cabo esa tarea si no partimos de las comunidades concretas en que los individuos están enraizados[17].

— El llamado «liberalismo político» tiene la fundamentación por imposible e innecesaria, aunque sí ofrece un tipo de justificación racional de los valores de las sociedades con democracia liberal[18].

— Los zubirianos ofrecen, por su parte, un intento de

---

[15] J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984; G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, caps. 7 y 8.

[16] A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, cap. 6; A. Cortina, *Ética mínima*, parte II.

[17] A. MacIntyre, *op. cit.*; B. Barber, *Strong Democracy*, University of California Press, 1984; M. Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism», en *Political Theory*, vol. 18, núm. 1 (1990), pp. 6-23.

[18] J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1978; *Political Liberalism*.

fundamentar la moral en la realidad personal y en nuestra tendencia a la felicidad[19].

— La ética dialógica o discursiva ofrece una minuciosa fundamentación racional de lo moral en las acciones comunicativas y en el hecho de la argumentación[20].

En otros trabajos ya me he esforzado por mostrar que es posible una fundamentación racional de lo moral y que, en este sentido, las ofertas de los zubirianos y de la ética del discurso resultarían complementarias[21]. Desde esta perspectiva, y frente a quienes tienen las cuestiones morales por «muy subjetivas», se muestra que sobre lo moral podemos argumentar y llegar a juicios compartidos sobre una gran cantidad de problemas, como pueden ser la eutanasia o el desempleo, el dinero negro o el aborto, las desigualdades económicas o la ingeniería genética. Sobre todo ello podemos argumentar y llegar a acuerdos que nos permitan construir el mundo juntos. Y potenciar este intento de argumentación y acuerdo

---

[19] X. Zubiri, *Sobre el hombre*, sobre todo caps. 1 y 7; J. L. L. Aranguren, *Ética*, parte I cap. 7; D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1988, pp. 366 y ss.; A. Pintor Ramos, *Verdad y sentido*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; J. Conill, «La ética de Zubiri», en *El Ciervo*, núms. 507-509 (1993), pp. 10 y 11.

[20] K. O. Apel, *Transformación de la filosofía; Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986; *Verdad y responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1992; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*; «Justicia y solidaridad», en K. O. Apel, A. Cortina, D. Michelini, J. De Zan, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 175-205. Para la ética del discurso, entre nosotros, ver A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; *Ética mínima; Ética sin moral; Ética aplicada y democracia radical*; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1991; V. Domingo García-Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.

[21] A. Cortina, *Ética sin moral*, pp. 55 y ss.

es la «indicación» que quisiera extraer de este apartado.

5. CRISIS DE SENTIDO. CREAR SENTIDOS COMPARTIDOS

Es innegable que en las sociedades con democracia liberal, como la nuestra, se ha producido una crisis de sentido, pero de sentido compartido. Distintos grupos continúan orientando su vida desde un sentido religioso o desde el proporcionado por una ideología política; sin embargo, los proyectos compartidos por la sociedad en su conjunto están en baja. A tal situación nos han conducido el descrédito de las grandes utopías, el retroceso del sentido religioso de la vida, el debilitamiento del sentido patriótico, excepto en el caso de los nacionalismos y en el de Estados Unidos. Ni todo los ciudadanos comparten un proyecto político, ni uno religioso, ni sienten a su patria como sujeto de alguna tarea de singular trascendencia.

La conjunción de estos factores, a los que se viene sumando la depauperación de las actividades sociales, de la que ya hemos hablado, y que viene a privar de su sentido propio a cada una de ellas, va arrojando como resultado esa generalizada crisis de sentido que se respira en las sociedades con democracia liberal. Y, sin embargo, los seres humanos necesitamos todavía más el *sentido* que la felicidad, porque la felicidad es una meta que rara vez se experimenta, pero el sentido de lo que hacemos y vivimos es esencial para las personas.

Por eso podemos decir que la falta de sentidos compartidos, la falta de proyectos que ilusionen, no sólo individual o grupalmente, sino también conjuntamente, es una de las más graves carencias de nuestras sociedades, uno de los mayores motivos de desmoralización. ¿Qué hacer para ganar ilusión y sentido?

6. LA SOMBRA DE DIOS ES LARGA

El anuncio nietzscheano de que «Dios ha muerto» se ha hecho bien célebre, aunque no siempre se ha entendido el mensaje encerrado en él. Según los especialistas, la afirmación de Nietzsche significa que ha muerto el Dios moral de la tradición judía y cristiana, pero también —y sobre todo— que han muerto los valores morales que lo acompañaban: la defensa de la igualdad de los hombres, el valor de la compasión, y todo ese discurso axiológico que impide florecer al superhombre.

Sin embargo, también afirmaba Nietzsche que «la sombra de Dios es larga», es decir, que esos valores siguen presentes en nuestra cultura, aunque Dios haya muerto, porque están encarnados en las proclamas sobre los *derechos humanos*, sobre la *igualdad* y la *solidaridad*. El superhombre puede florecer en un mundo aristocrático, pero no en un mundo en el que todavía se extiende la sombra de Dios porque se proponen valores como la igualdad y la solidaridad[22].

Por eso he titulado este último apartado del capítulo «La sombra de Dios es larga»: porque en nuestra sociedad continúan encarnados esos valores, que son los que conforman una ética cívica. Y, frente a lo que Nietzsche creía, es urgente reavivarlos, aunque adaptándolos a nuestra sociedad cambiante.

La reanimación de nuestras sociedades —y entiendo «reanimación» como sinónimo de «moralización»— exige entonces, según hemos venido diciendo, recordar los bienes internos de las distintas actividades y tratar de adquirir las virtudes necesarias para alcanzarlos, porque,

---

[22] J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 8.

en caso contrario, el tejido social se descompone y una gran cantidad de personas queda en los márgenes. Esa reanimación no tendrá éxito —hemos seguido diciendo— si no fortalecemos el sentido de lo justo, que consiste en tomar decisiones teniendo en cuenta a los afectados por ellas, recreando y encarnando la justicia social en nuestras actividades e instituciones[23]. ¿Desde dónde podemos hacerlo?

Es momento de sumar y no de restar: es momento de asumir aquella perspectiva que ya compartimos con otros en las sociedades democráticas, aquellos valores en los que ya coincidimos, porque la democracia no es sólo una forma de organización política, sino que obtiene su legitimidad de defender unos valores morales, concretados en los derechos humanos de la primera, segunda y tercera generación, y en valores tales como la libertad, la igualdad y la solidaridad. Estos valores componen lo que me parece adecuado llamar una *ética de mínimos*, que ya están incorporados en nuestras instituciones y es preciso sacar a la luz.

La ética de mínimos constituye una ética cívica, una ética de todos los ciudadanos, que nos permite tomar decisiones morales compartidas, sea en los comités éticos hospitalarios, o en la ética empresarial, como también criticar a los políticos y transmitir unos valores a las generaciones futuras en centros no confesionales. ¿Es legítimo transmitir unos valores a niños y jóvenes, o en una sociedad pluralista tal cosa es ilícita? ¿Tiene sentido criticar actuaciones si no es desde unos valores ya compartidos?

Una humanidad que ha aprendido a través de la historia que la esclavitud, el asesinato, la mentira y la opresión son

---

[23] D. García Marzá, *Ética de la justicia*; E. G. Martínez Navarro, «Justicia», en A. Cortina (ed.), *Diez palabras clave en ética*, pp. 155-202.

perversos, no puede decir a estas alturas que nada tiene en común, que carece de una perspectiva desde la que, con todo cuidado, tomar unas decisiones más humanizadoras que otras. Y es desde esa perspectiva desde donde hemos de intentar que nuestra crisis sea de crecimiento, fortaleciendo los valores y sentidos compartidos, proponiendo dialógicamente los que no se comparten pero tenemos por valiosos.

Capítulo 3

Moral cívica y moral creyente

1. NACIERON LAS RELIGIONES...

Nacieron las religiones —contaba Miguel de Unamuno— para saciar el anhelo humano de *inmortalidad*[1]. Porque somos los hombres nuestro propio sueño y el sueño unos de otros, por eso necesitamos de un Alguien dormido que eternamente nos sueñe y al que mantenemos dormido con la cadencia de nuestras liturgias, no sea cosa que despierte y sea definitiva nuestra muerte[2]. En clave de tiempo lineal o de tiempo circular, que la vida no termina, sino se transforma, es la esperanza íntima que han alumbrado las religiones[3].

Nacieron las religiones —decía un amigo mío que, si así no lo creyera, se hubiera proclamado ateo— para que los hombres pudiéramos contar minuto a minuto, segundo a segundo, con un testigo fiel de nuestra existencia. Por-

---

[1] Este capítulo tiene su origen en el artículo «Morales racionales de mínimos, morales religiosas de máximos», en *Iglesia viva*, núm. 168 (1993), pp. 527-543. El número está dedicado a considerar la posible colaboración entre distintas religiones para construir una ética cívica, conservando cada una de ellas, obviamente, la especificidad que le es propia.

[2] M. de Unamuno, *Niebla*, en *Obras selectas*, Plenitud, Madrid, 1965, pp. 579-585.

[3] F. Cubells, *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*, Valencia, Anales del Seminario, 1967; V. Merlo, «Dharma, consciència i llibertat en l'hinduisme i el buddhisme», en *Quaderns Fundació Joan Maragall*, núm. 13 (1993); *Experiencia yóguica y antropología filosófica. Invitación a la lectura de Sri Aurobindo*, Valencia, 1994.

que, ¿qué sería de nuestra vida sin poder convivirla con Otro minuto a minuto, segundo a segundo?

Nacieron las religiones —se dice y dice mi amigo Antonio Andrés— para dar a nuestra vida un sentido que traspasa las lindes de la muerte e ilumina día a día nuestros pequeños sentidos.

Nacieron las religiones —se dice y dicen tantos sabios y humildes— para hacer posibles la felicidad y la plenitud, la misericordia y la paz, la fidelidad y la compasión; para darnos un corazón de carne y enterrar el corazón de piedra.

Nacieron las religiones... ¿Y qué ha pasado desde su nacimiento que al cabo de los siglos despiertan todo un mundo de recelos y sospechas, hasta el punto de que ha llegado a afirmarse que es de las religiones de lo primero que hay que liberarse para lograr la liberación humana?

Múltiples hipótesis se han hecho presentes en textos, charlas, ponencias. En lo que hace a las religiones monoteístas, una comprensión ahistórica de Dios y de la verdad habría llevado a sustancializar las mediaciones que la historia requiere y a imponerlas como verdad absoluta, cuando lógicamente están gravadas por la provisionalidad de lo histórico. Y si, a mayor abundamiento, las instituciones religiosas correspondientes se instalan en el centro de la sociedad tomando el poder político o viviendo en estrecha connivencia con él, la intolerancia y la intransigencia son los compañeros de viaje inevitables de unas ofertas que no pueden hacerse en realidad sino desde la invitación y el diálogo.

Gracias a Dios —y nunca mejor dicho— en buena parte de nuestro pequeño mundo los acontecimientos históricos han ido desplazando a las instituciones religiosas desde el poder político o desde sus aledaños a la sociedad civil, en que tienen su lugar más propio, y es desde ella desde donde han de seguir haciendo esas ofertas por las que nacieron las religiones.

Porque seguimos, igual que siempre, necesitados de pleno sentido y de misericordia plena, de inmortalidad y de dicha, de fidelidad indefectible y también de gracia, y son éstos regalos que sólo Dios puede hacer a los hombres[4]. ¿Son también contenidos de una ética universal o mundial, o la ética, por muy universal que sea, sólo puede atreverse a ofrecer unos mínimos, un común denominador a las distintas religiones, a creyentes y no creyentes, que ya han sido ganados a lo largo de la historia, y a los que es inmoral renunciar[5].

2. LA CUESTIÓN DE LOS «MÍNIMOS DECENTES»

En la bibliografía sobre economía de la salud apareció hace algunos años una humilde, pero bien interesante expresión: «el mínimo decente». Se trataba de aludir con ella a ese conjunto de prestaciones sanitarias que un estado social de derecho —un estado de justicia— se ve obligado a cubrir, so pena de quedar deslegitimado por haber dejado desatendido el mínimo de asistencia sanitaria que permite a los ciudadanos situarse al nivel de la justa igualdad de oportunidades[6].

Habida cuenta de que la asistencia sanitaria es un deber social, la pregunta «¿hasta dónde está obligada una sociedad a cubrir con fondos públicos necesidades de salud?» es sumamente pertinente, y la bibliografía de que hablo

---

[4] J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, sobre todo parte II.

[5] O. González de Cardedal, *El poder y la conciencia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, pp. 57 y ss.; *España por pensar*, pp. 113 y ss.

[6] N. Daniels, *Just Health Care*, Cambridge University Press, 1985; D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1988.

acababa estableciendo un «mínimo decente», que es obligación de justicia cubrir, y no de simple beneficencia.

La *justicia* se perfilaría entonces, como ha venido ocurriendo en ciertas tradiciones ilustradas, como una virtud que nos exige satisfacer unos *mínimos básicos*, mientras que la *beneficencia* se decantaría por aquellos *máximos* que no son universalmente exigibles y quedan, por tanto, en manos de la *gratuidad*: *graciosamente* pueden ser otorgados, pero no pueden ser *perentoriamente* exigidos.

La bibliografía a la que me refiero es mayoritariamente norteamericana y, por tanto, pragmatista, ya que los norteamericanos llevan metido el pragmatismo en la entraña, como los alemanes la metafísica. Y sabe cualquier pragmatista que la acción tiene sus urgencias y que, por muy conformista que parezca, un estado social de derecho —si quiere atender a todos los ciudadanos— tiene que ir determinando si la cirugía estética de embellecimiento debe pagarse con fondos públicos, o si es inevitable fijar, con todos los riesgos de error que supone, hasta dónde está obligada la sociedad en justicia: cuál es ese mínimo decente, que hemos de fijar en «condiciones de justicia».

Hay algunas condiciones para que sea necesario ejercer la virtud de la justicia. Son las siguientes: que los recursos sean escasos, que existan intereses en conflicto y que sea dudoso que las personas encargadas de decidir sean buenas personas. Se les llama «condiciones de justicia» porque si los recursos fueran abundantes, los intereses coincidieran y las personas fueran buenas, no haría falta ejercer esa modesta virtud que sólo aspira a «dar a cada uno lo que le corresponde».

No de hacerle dichoso, bienaventurado, sino de darle el mínimo exigible —el mínimo decente— para que se labre su felicidad como bien pueda y quiera, porque ni la

sociedad puede arrebatarle sus decisiones acerca de cómo quiere ser feliz, ni está obligada tampoco a costearle la satisfacción de todos sus deseos, sean cuales fueren.

Una sociedad que se empeña en hacer felices a sus ciudadanos según un modelo de lo que es la vida feliz es una sociedad totalitaria, aunque el modelo sea el de la mayoría, porque los ideales de felicidad son bien diversos y nadie tiene derecho —tampoco la sociedad, por supuesto— a *imponer* el suyo a los demás. Pero, por otra parte, tampoco una sociedad está obligada a pagar a sus miembros todos los caprichos que tengan, generando al fin ciudadanos pasivos y exigentes por esencia, incapaces de distinguir entre una necesidad que se debe cubrir y un capricho que debo costearme yo sola.

Una sociedad en que no todos los ciudadanos tienen un «Mercedes» no es por eso una sociedad injusta; una sociedad en la que uno solo pasa hambre, sí lo es. Y conviene andar con tiento, porque con esto del bienestar podría ocurrir que para que algunos pudieran tener «Mercedes», que es en lo que cifran su bienestar, otros tengan que pasar hambre.

Por eso los economistas de la salud, que se dan cuenta de que es preciso distribuir recursos escasos y que hay que intentar hacerlo con justicia, se esfuerzan por fijar un *mínimo decente*, un mínimo razonable; aun conscientes de lo difícil que es distinguir entre las necesidades que es de justicia cubrir, contando con los recursos disponibles, y las apetencias personales. ¿Entran en este mínimo los trabajos de odontología? ¿Las liposucciones para personas que viven de su cuerpo? ¿Tratamientos carísimos para mantener la vida?

Sólo plantear las preguntas puede producir grima a los maximalistas, que además pueden acogerse con razón al argumento: acaben con la corrupción, disminuyan el gasto

público, vivan más sobriamente y verán como queda mucho más que repartir. Y tendrían razón, pero aunque contáramos con gobernantes perfectos y ciudadanos no menos perfectos, los recursos seguirían siendo insuficientes para pagar los deseos de todas las personas y, por lo tanto, seguiría planteándose la pregunta sobre qué puede cubrirse con fondos públicos y dónde, sin embargo, no se puede llegar[7].

Esta cuestión, explícitamente formulada por economistas de la salud, se hace inevitablemente extensible a otros campos de la vida social[8]. Porque el comité de ética de un hospital tiene que saber cuáles son los «mínimos decentes» de moralidad que ha de respetar para comportarse con justicia en una sociedad plural[9]. En definitiva, los miembros del comité pueden ser tanto creyentes como no creyentes y entender de modo muy diverso en qué consiste el «bien» del paciente. Unos pueden creer que consiste en mantenerle la vida a todo trance, otros pensar que consiste más bien en respetar sus decisiones, siempre que

---

[7] Para la diferencia entre necesidades biológicas y deseos psicológicos, ver D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, p. 34.

[8] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo parte III.

[9] En España, desde la puesta en vigor de la Ley del Medicamento, cada hospital debe contar con un Comité Ético de Investigación Clínica, encargado de analizar y aprobar o rechazar los proyectos de investigación que en él pretenden llevarse a cabo.

Pero también en un reducido número de hospitales españoles, siguiendo el ejemplo norteamericano, empiezan a existir Comités Éticos que tienen por tarea asesorar al personal sanitario cuando ha de tomar decisiones moralmente conflictivas, y organizar cursos, seminarios y conferencias sobre cuestiones de bioética. No pretenden prescribir al personal del hospital lo que debe hacerse, ni tampoco controlar o sancionar actuaciones, sino asesorar y tratar de ir potenciando una *cultura sanitaria*.

conserve la capacidad suficiente como para tomarlas razonablemente, y así podríamos extendernos a un buen número de posibilidades.

¿Cómo ha de funcionar el comité, habida cuenta de que sus miembros pueden tener distintas concepciones de bien y que exactamente lo mismo les ocurrirá a los pacientes? ¿No tendrán que fijar un «mínimo decente» de valores compartidos, de modo que las decisiones sean respetuosas con la pluralidad?

También los educadores han de conocer sus respectivos «mínimos decentes» de moralidad a la hora de transmitir valores en la educación, sobre todo en la educación pública de una sociedad pluralista. Lo bien cierto es que los profesores no están legitimados para intentar transmitir los valores que les parezcan oportunos, como podría verse en el caso clarísimo de un niño que llegara a casa comentando que el profesor ha defendido en clase el racismo, la xenofobia o la «aporofobia», la enemistad contra el pobre. ¿Quedarían los padres muy entusiasmados e irían a felicitar al director? ¿O habría un buen número de padres a los que les faltaría tiempo, no sólo para protestar, sino también para exigir que ese profesor deje de transmitir a sus hijos semejantes «valores»?

El ejemplo no es capcioso, sino que puede darse perfectamente, y pueden aducirse —como es sabido y experimentado— muchos otros. ¿No se hace entonces urgente descubrir qué valores podemos ya compartir todos que nos parece que merece la pena enseñar? ¿No se hace entonces urgente descubrir un «mínimo decente de valores» ya compartido?

Ciertamente las dificultades serán grandes, y seguiremos hablando de ello, pero del hecho de que algo sea difícil no se sigue que no haya que hacerlo si la necesidad se impone. Y acordar ese mínimo lo es, sin duda, en las sociedades pluralistas.

Igualmente han de explicitar estos mínimos las empresas[10] al organizar sus proyectos, los periodistas cuando programan la información. Todo un mundo de mínimos decentes de moralidad —no sólo de legalidad— va siendo exigido para poder obrar en justicia en los distintos sectores de la vida social; porque el derecho es inevitable en una sociedad en que los intereses están en conflicto, pero no basta en absoluto para lograr que una sociedad sea justa: para eso hacen falta los hábitos, el *ethos*, que constituye el humus desde el que viven los pueblos.

Todos los sectores de la vida social, por tanto, y no sólo los de la comunidad política, van necesitando fijar esos mínimos que, en su pretensión de universalidad, la traspasan hasta acceder a la comunidad mundial, e incluso a las obligaciones morales con las generaciones futuras. Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿cómo va siendo acogido este modesto discurso de los mínimos decentes?

Francamente, desconozco la reacción de los lectores estadounidenses ante esa modesta expresión «mínimo decente», pero creo poder decir que en nuestras latitudes abominarían de ella los sectores postmodernos, por percibirla como una imposición autoritaria de esa razón moderna, empeñada en ordenar categorialmente un mundo, de suyo caótico, mientras que los utópicos despreciarían igualmente el humilde concepto, por considerarlo expresivo de un repugnante conformismo socialdemócrata.

«Hay que pedir lo imposible, para quedar en lo viable, hay que exigir los máximos, para recibir los mínimos». Empezar ya por los mínimos parece renunciar de entrada a una transformación radical.

---

[10] A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García Marzá, *Ética de la empresa*.

Los postmodernos y los utópicos no suelen ser gerentes de hospitales ni responsables de la legislación sanitaria, oficios que, por otra parte, deben parecerles abyectos. Y es que esto de los *mínimos* suena siempre a *rebajas*, a dejación, a sucedáneo; a tiempos de crisis en que las gentes, anémicas, están para pocas hazañas y se conforman con tomar el sol.

Por eso, una reacción semejante a la de los postmodernos y los utópicos ante el mínimo decente es la que suele despertar entre los creyentes ese discurso de los mínimos éticos, propios de una *moral cívica* que se pretende racional y se resigna a dejar en otras manos —como puedan ser las de la religión— esa parte del fenómeno moral, a la que llamamos «felicidad», con tal de que queden *universalmente exigidos* unos principios básicos, unos deberes innegociables, unos «mínimos decentes», que permitan a los hombres convivir, si no en condiciones de felicidad, al menos de justicia.

3. MORALES RACIONALES DE MÍNIMOS Y MORALES RELIGIOSAS DE MÁXIMOS

Ésta es la razón por la que en los últimos tiempos un buen número de autores considera conveniente distinguir, dentro del conjunto del fenómeno moral, entre *lo justo* y *lo bueno*[11]. Sin olvidar que «distinguir» dos aspectos de un fenómeno para comprenderlo mejor no significa suponer que en la realidad se dan separados. Resulta imposible,

---

[11] J. Rawls, *Teoría de la justicia*; *Political Liberalism*; D. García Marzá, *Ética de la justicia*; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 12; E. G. Martínez Navarro, «Justicia», en A. Cortina (ed.), *Diez palabras clave en ética*, pp. 155-202.

sin duda, averiguar qué es justo, si no tenemos ya unos ideales de vida buena, y es de igual modo imposible diseñar un ideal de felicidad sin contar con elementos de justicia. Sin embargo, lo justo y lo bueno pueden y deben distinguirse en el siguiente sentido[12].

Cuando tengo algo por justo no estoy pretendiendo sólo expresar un sentimiento mío, como cree el emotivismo, que entiende que con el lenguaje moral no hacemos sino expresar nuestras emociones subjetivas y, por lo tanto, no podemos esperar que los demás estén de acuerdo con nosotros, si no es por casualidad[13].

Tampoco estoy informando a alguien simplemente de que lo apruebo, y por eso se equivocan los subjetivistas al interpretar que quien emplea el lenguaje moral no pretende ir más allá de su propia subjetividad.

Pero tampoco, por último, estoy exigiendo solamente que lo tenga por justo mi grupo o mi cultura, con lo cual entraría en un relativismo de todas las afirmaciones acerca de lo que se tiene por justo. Estoy pretendiendo, por el contrario, que lo tenga por justo cualquier ser racional que se sitúe en condiciones de imparcialidad; es decir, estoy pretendiendo que debe tenerlo por justo cualquier ser racional que no se deje llevar por sus intereses individuales o grupales, sino por los intereses universalizables, porque creo tener razones suficientes para convencerlo de que mi propuesta satisface tales intereses.

Si digo, por ejemplo, que es injusta la actual distribu-

---

[12] A. Cortina, «Razón práctica», D. García Marzá, «Deber», E. G. Martínez Navarro, «Justicia», en A. Cortina (ed.), *Diez palabras clave en ética*.

[13] De una crítica al emotivismo en este sentido se ha ocupado A. MacIntyre, en *Tras la virtud*, cap. 2. También a criticarlo he dedicado los capítulos 2 y 3 de *La moral del camaleón*.

ción de la riqueza, en virtud de la cual gran parte de la humanidad muere de hambre, no intento solamente expresar una opinión, sino afirmar que debería cambiar tal distribución y que pensaría igual que yo cualquier ser racional que deseara satisfacer intereses universalizables.

La justicia se refiere, por tanto, a lo que es *exigible* en el fenómeno moral, y además exigible a cualquier ser racional que quiera pensar moralmente. Con lo cual nos encontramos con que es moralmente justo lo que satisface intereses universalizables[14].

Sin embargo, cuando tengo algo por bueno, por *felicitante*, no puedo exigir que cualquier ser racional lo tenga por bueno, porque ésta sí que es una opción subjetiva. En este sentido es en el que hoy en día ha hecho fortuna la distinción entre éticas de mínimos y éticas de máximos, entre «éticas de la justicia» y «éticas de la felicidad».

Las éticas de la justicia o éticas de mínimos se ocupan únicamente de la dimensión universalizable del fenómeno moral, es decir, de aquellos deberes de justicia que son exigibles a cualquier ser racional y que, en definitiva, sólo componen unas exigencias mínimas. La éticas de la felicidad, por el contrario, intentan ofrecer ideales de vida buena, en los que el conjunto de bienes de que los hombres podemos gozar se presentan jerarquizadamente como para producir la mayor felicidad posible. Son, por tanto, éticas de máximos, que aconsejan seguir su modelo, nos invitan a tomarlo como orientación de la conducta, pero no pueden exigir que se siga, porque la felicidad es cosa de consejo e invitación, no de exigencia[15].

---

[14] Según la ética del discurso, para averiguar cuáles son los intereses universalizables, es preciso celebrar un diálogo entre todos los afectados por las normas que están en juego, diálogo que debería celebrarse en condiciones de simetría.

[15] En estas afirmaciones estarían de acuerdo todos los defensores

Y llegados a este punto, voy a permitirme un pequeño *excursus*, porque cuando hablamos de felicidad es importante aclarar qué estamos queriendo decir con ese término, ya que frecuentemente se confunde «felicidad» con «placer» y, sin embargo, no son lo mismo[16].

Todos los hombres tendemos a la felicidad y nadie puede sentirse avergonzado de hacerlo. Cualquier persona busca su felicidad, aunque sea tratando de servir a los marginados de la tierra, porque «felicidad» es un término para designar aquella situación en que hemos alcanzado las metas que perseguimos, hemos logrado llegar a los fines que nos proponíamos, intencionadamente o no. Por eso algunas corrientes filosóficas entienden la felicidad como «autorrealización», para distinguirla de quienes entienden por felicidad *obtención de placer*, que es el caso de los hedonistas.

«Placer», por su parte, significa satisfacción *sensible* causada por el logro de una meta o por el ejercicio de una actividad. Quien escucha una hermosa sinfonía o come un agradable manjar experimenta un placer; quien cuida a un leproso no siente placer alguno, pero puede muy bien ser feliz cuando la preocupación por los marginados de carne y hueso forma parte imprescindible de su proyecto de autorrealización.

Y regresando al tema que nos ocupaba de los mínimos y los máximos, desde el momento en que al distinguir entre ellos identificamos los *mínimos de justicia* con *lo racional* y los *máximos de bienaventuranza* con las *ofertas religiosas* o

---

de éticas deontológicas, como es el caso de J. Rawls, K. O. Apel, J. Habermas o L. Kohlberg.

[16] C. Díaz, *Eudaimonía*, Encuentro, Madrid, 1987; A. Domingo, «Felicidad», en A. Cortina (ed.), *Diez palabras clave en ética*, pp. 101-153.

con las de todos aquellos grupos que puedan ofrecer una concepción de lo bueno, una sospecha se nos presenta necesariamente: ¿quiere esto decir que las propuestas religiosas no son racionales, o que la razón nada tiene que decir acerca de la felicidad? ¿Son religión y felicidad irracionales?

4. LA RACIONALIDAD DE LOS ARGUMENTOS, LA RAZONABILIDAD DE LAS NARRACIONES

Obviamente, razón y sentimiento, *ethos* y *pathos* tienen mucho que decir tanto acerca de lo justo como acerca de lo felicitante, y es imposible, en buena ley, cortar con el bisturí el complejo fenómeno de la moralidad, distribuyendo papeles y responsabilidades entre dos bandos más o menos extraños; como si a la ética de mínimos *sólo* competieran las cuestiones de justicia y pudiera defenderlas racionalmente sin contar con los sentimientos, quedando para la religión proyectos de felicidad, salvación y sentido ofrecidos desde la irracionalidad.

Sin duda no es éste el caso, porque *la razón humana es sentiente y el sentimiento racional.* Pero también es condición de los hombres, para comprender, tener que analizar y acuñar términos, trazando mapas que nos permitan orientarnos en una siempre desbordante realidad. Ciertamente la complejidad de lo real nos abruma y, si estuviéramos dispuestos a ser superhombres, como quería Nietzsche, supervarones o supermujeres —habríamos de decir nosotros—, deberíamos prescindir de los conceptos que fijan, de los mapas que señalan caminos, y entregarnos en manos del caos.

Yo, sin embargo, voy a dejar el caos para los superhombres que, por lo visto, disponen de tiempo infinito

para dedicarse a ello, y a remitirme a esa modesta razón ordenadora —«cósmica»— que no tiene empacho alguno en analizar, separar, trazar rutas, porque se ve urgida por el deseo de orientar lo mejor posible la acción[17]. La acción, que nos exige imperiosamente tomar decisiones, es sin duda urgente.

Y desde esta modestia es desde donde voy a permitirme hablar de *dos tipos de racionalidad* en el terreno de lo moral: la *racionalidad* de aquello que es *universalmente exigible* y la *razonabilidad* de lo que *puede proponerse con pleno sentido*, sin ser por eso exigible.

Con *la racionalidad de lo universalmente exigible* me refiero a aquellos contenidos que pueden defenderse y apoyarse en argumentos de tipo lógico y, por eso, quien los mantiene está legitimado para pretender que cualquier hombre dotado de racionalidad debe entenderlos y compartirlos; aunque no se trate de argumentos traducibles en una lógica formal, sino sólo expresables a través de una lógica informal.

Lo *razonable*, sin embargo, es aquello que puede *proponerse con pleno sentido*, pero no puede exigirse universalmente, porque los argumentos que lo avalan son más *narrativos* que *silogísticos*, constituyen más el «argumento» de una narración que el de un razonamiento lógico. Por eso no pretenden convencer argumentativamente, de modo que el interlocutor quede «derrotado», sin argumentos, sino buscar una sintonía con el interlocutor, a través del argumento, siempre biográfico, de un relato.

Ciertamente lo «racional» en el primer sentido, que se

---

[17] De mostrar las —poco conocidas— raíces pragmáticas de la razón pura se ha ocupado J. Conill en *El enigma del animal fantástico*, cap. 1.

refiere en nuestro caso a los mínimos de una ética universalizable, no nos remite a un frío instrumento cognitivo de gentes sin sentimientos ni pasiones o con pocos afectos, sino a aquello que es ya *intersubjetivable*, es decir, *que puede ser aceptado con argumentos por cualquier hombre, porque forma ya parte de nuestros esquemas cognitivos morales.*

Y en este sentido resulta de gran ayuda la teoría de la evolución social de J. Habermas, según la cual, de la misma manera que los hombres hemos aprendido técnicamente, hemos aprendido también moralmente, y nuestros esquemas racional prácticos, es decir, los esquemas de conocimiento por los que juzgamos moralmente, también han evolucionado según una lógica del desarrollo[18], que nos ha conducido a *tener racionalmente por justo* lo que, por eso mismo, ya compone los haberes de una moral cívica de mínimos.

5. UN «MÍNIMO DECENTE» EN LA CONVIVENCIA CIUDADANA

Que la moral cívica es una moral de mínimos significa que lo que comparten los ciudadanos de una sociedad moderna no son determinados proyectos de felicidad, ya que distintos grupos proponen distintos ideales de vida buena, en el marco de una concepción del mundo religiosa, agnóstica o atea, y ninguno tiene derecho a imponerla a otros por la fuerza. Las concepciones religiosas, agnósticas o ateas del mundo que propongan un modelo de vida feliz constituyen lo que llamamos «éticas de máximos», y

---

[18] J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981; A. Cortina, *Ética mínima*, cap. 5.

en una sociedad verdaderamente moderna son plurales; por eso podemos hablar en ellas de un *pluralismo moral.*

Una *sociedad pluralista* es, entonces, aquella en la que conviven personas y grupos que se proponen distintas éticas de máximos, de modo que ninguno de ellos puede imponer a los demás sus ideales de felicidad, sino que, a lo sumo, les invita a compartirlo a través del diálogo y el testimonio personal. Por el contrario, es *totalitaria* una sociedad en la que un grupo impone a los demás su ética de máximos, su ideal de felicidad, sea éste ateo, agnóstico o religioso, de suerte que quienes no la comparten se ven coaccionados y discriminados.

Pluralismo no significa obviamente «politeísmo axiológico», es decir, no significa que no haya entre los ciudadanos nada en común, sino todo lo contrario: precisamente el pluralismo es posible en una sociedad cuando sus miembros, a pesar de tener ideales morales distintos, tienen también en común unos mínimos morales que les parecen innegociables y a los que han ido llegando *motu proprio* y no por imposición[19].

Cierto que hoy en día satisfacer esos mínimos no sería magra conquista, porque al hilo del tiempo el «dar a cada uno lo que le corresponde», que es la exigencia de justicia, se ha ido concretando en obligaciones como las siguientes:

1) En la obligación, por parte de la sociedad, de garantizar a cada quien el ejercicio de los derechos humanos de la primera generación, es decir, de las llamadas «libertades civiles» o *libertades de* (libertad de conciencia, de expresión, de prensa, de asociación, de iniciativa económi-

---

[19] Este es el hilo conductor de *Ética mínima* y de buena parte de *Ética aplicada y democracia radical.*

ca, de trasladarse libremente dentro y fuera de un país...) y la «libertad política» de participar en el poder político de la comunidad en que se vive, sea directamente, sea a través de representantes.

2) La obligación igualmente de garantizar los derechos de la segunda generación, agrupados bajo la expresión *libertades respecto de* o *liberación* (liberación del hambre, de la necesidad, de la ignorancia, de la enfermedad, que sólo pueden lograrse satisfaciendo el derecho a la asistencia sanitaria, a la educación, a un medio de vida digna, a una cierta seguridad en casos de enfermedad, desempleo o vejez) y los de la tercera generación, que exigen, aún más que los restantes, la solidaridad internacional (derecho a la paz y a un medio ambiente sano).

De estos derechos puede decirse que son los que permiten encarnar en una sociedad que los respete los valores de libertad, igualdad y solidaridad, valores que han de ser defendidos desde una actitud dialógica, y no autoritaria, para ser tomados verdaderamente en serio. Y son precisamente los derechos cuyo reconocimiento convierte a una persona en *ciudadano* de un país, en *ciudadano* del mundo si los derechos se reconocieran internacionalmente, como en algunos casos ocurre.

La idea de *ciudadanía*, hoy francamente en boga, supone la superación de al menos tres situaciones en las que un ser humano está humillado frente a otro: el *vasallaje* hacia el señor, propio del sistema feudal y de todas aquellas situaciones humanas, tan cotidianas y lamentables, en que alguien rinde pleitesía a otros a cambio de favores y protección; el hecho de ser *súbdito* en relación con un soberano, con respecto al cual se está en una situación de inferioridad, aunque uno y otro tengan que someterse al imperio de la ley; la situación de *explotación y dominación*, en la que algunas personas no ven respetados sus dere-

chos económicos, sociales o culturales, de suerte que, se diga explícitamente o no, se les está negando la «ciudadanía social»[20].

El ciudadano, por el contrario, es aquel que, políticamente hablando, no tiene a nadie por encima de él y, por lo tanto, es su propio señor. Y por eso la comunidad política le reconoce unos derechos, cuyo libre ejercicio está obligada a garantizar[21]. Sin embargo, si los que se sienten ciudadanos no comparten el aprecio por los valores de libertad personal, igualdad y solidaridad, si no respetan las diferencias de opinión de otros, si no están dispuestos a hacer suyo aquel aforismo atribuido a Voltaire: «No comparto su opinión, pero defenderé hasta la muerte su derecho a expresarla»[22], si no están dispuestos a comprometerse en que los derechos de la segunda generación estén totalmente respetados, si no asumen —en definitiva— el *ethos* propio de un ciudadano, no hay reconocimiento legal, no hay fuerza judicial en el mundo suficiente como para hacer posible una convivencia respetuosa y solidaria.

Éstos son los haberes de una *mínima moral cívica*, expresados en ese lenguaje de derechos y deberes propio de una moral deontológica que quiere aclarar, como primera providencia, *qué requisitos deben ser universalmente cumplidos* para que a nadie se le imponga por la fuerza un ideal de felicidad.

Porque los hombres, a fuerza de golpes, hemos aprendido mucho; hemos aprendido, entre otras cosas, que los

---

[20] M. Roche, *Rethinking Citizenship. Welfare, Ideology and Chance in Modern Society*, Polity Press, 1992.

[21] Ver al respecto, por ejemplo, D. Heater, *Citizenship*, Longman, London and New York, 1990, cap. 6.

[22] *Ibid*, p. 203.

ideales de máximos *ni se imponen ni se exigen*: a ellos se *invita vital y dialógicamente*[23].

Y, sin embargo, ¿ha sido la invitación vital y dialógica el proceder usual de las grandes religiones para dar a conocer sus propuestas de vida feliz? ¿Han sido el diálogo y el ejemplo de vida los métodos utilizados por las morales seculares de máximos, como el marxismo o el laicismo, para mostrar el camino de la liberación?

Desgraciadamente, aunque a lo largo de la historia las religiones han ayudado de forma decisiva a ir configurando esas morales deontológicas que ya todos compartimos, y sería injusto negarles su valiosa participación, la mayor parte de quienes han creído encontrarse con la responsabilidad de difundir universalmente una oferta de máximos, sea religiosa o secular, se han sentido a la vez en posesión de una patente de corso para imponerla. Cuando lo bien cierto es que no se puede evangelizar al pueblo sin contar con el pueblo, no se puede convertir a las gentes a la ley de Moisés ni al *Corán* sin la libre adhesión de los presuntos conversos.

Resulta evidente, sin duda, que el acto de fe, lo más personal que un hombre —mujer o varón— pueda realizar, requiere su autonomía como condición necesaria, aunque no suficiente. Y, sin embargo, descubrir esta evidencia ha costado mucha sangre, y muchos siguen ciegos ante ella, porque —al parecer— es sumamente difícil percatarse de que no se debe hacer todo por el pueblo, pero sin el pueblo; no se puede hacer todo por el potencial converso, pero sin el potencial converso.

Por eso la ética cívica, que tanto debe a la religión en cuanto a sus contenidos, tuvo que nacer en Europa en los

---

[23] A. Cortina, *La moral del camaleón*, cap. 10; *Ética de la sociedad civil*.

siglos XVI y XVII a partir de una experiencia no fomentada por las religiones: la de que es posible la convivencia entre ciudadanos que profesan distintas concepciones religiosas, ateas o agnósticas, siempre que compartan unos valores y unas normas mínimas. Precisamente la experiencia del pluralismo nace y se desarrolla con la de esta incipiente ética cívica, ávida de tolerancia y respeto, cansada de intolerancia y atropellos. Y desde su nacimiento y desarrollo se ha venido mostrando que es condición indispensable de la convivencia pacífica y justa, como también de una humanidad feliz, porque sólo desde el reconocimiento a la autonomía de cada quien tiene sentido invitarlo a ser feliz de un modo concreto, para que acepte o rechace en libertad.

El materialismo histórico ha sido la última novedad, por el momento, en esa larga historia de empeños por salvar al pueblo sin el pueblo, y frente a él vuelve a recordar la ética cívica que los hombres son autónomos y no heterónomos, ciudadanos y no súbditos. Quien olvide esto, se encuentra por debajo de los mínimos decentes en la comprensión de lo moral.

Hay, sin embargo, un fuerte componente de la vida moral que excede las posibilidades exigitivas del mínimo decente de una ética cívica, un componente que no ha acuñado nuestros esquemas cognitivo-morales y, por tanto, no es ya *intersubjetivable argumentativamente*. Lo es narrativamente, biográficamente, si entendemos con MacIntyre la vida humana como una *unidad narrativa*, inserta en tradiciones[24].

Y es en este orden de cosas en el que, a mi juicio, con toda la «borrosidad» propia de conceptos y términos como

---

[24] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, cap. 15.

«lo justo» y «lo bueno», «los mínimos» y «los máximos», cuyos perfiles nunca serán nítidos dada la riqueza de la desbordante realidad, entra también en juego aquella distinción del evangelio de Juan: «La *Ley* vino por Moisés, pero la *gracia* y la *verdad* vinieron por Jesucristo». Los mínimos deontológicos ya estaban claramente expresados en la ley de Moisés, la verdad moral —la realización plena, la felicidad— es cosa de regalo, no de prescripción.

6. LA LEY VINO POR MOISÉS

«La ley vino por Moisés»: el decálogo *exigible* a los israelitas y a los habitantes de todos los pueblos; formulado en este caso con la rotundidad de los mandatos negativos, que no dejan la puerta abierta a ninguna excepción. En vez del juicio evaluativo un tanto débil «matar es malo», la contundencia innegociable del «¡no matarás!».

¿Había razones que apoyaran el mandato cuando Moisés lo formuló? Por supuesto: que Yahvé es el dueño de la vida.

¿Sigue habiendo razones hoy en día para sustentar la racionalidad del «no matarás»? Por supuesto: pero no sólo que Dios es el dueño de la vida, sino también que las personas ostentan una peculiar dignidad, en virtud de la cual tienen unos derechos, y nadie está autorizado a privarlas de ellos.

Que Dios es el dueño de la vida, que las personas están hechas a imagen y semejanza de Dios, es sin duda una razón para reconocerles dignidad; pero a lo largo de la historia se han ido ofreciendo otras razones (que los hombres son fines en sí mismos y no pueden ser tratados como simples medios, que constituyen el lugar de los valores, etc.) para sustentar el discurso de la dignidad humana,

que fundamenta a su vez la exigencia universal de satisfacer unos derechos llamados «humanos». Tales derechos fueron proclamados en una declaración universal en un momento de la historia, pero precisamente porque había razones para reconocerlos.

En efecto, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 es la expresión de semejante reconocimiento, que no es privativo de creyentes, sino *haber de toda la humanidad*. Y justo es reconocer que, aunque un sector de éticas contemporáneas tiene por innecesario o por imposible encontrar una fundamentación racional de lo moral, otras éticas de gran solvencia en el mundo filosófico nos pertrechan de fundamentos racionales aceptables[25].

No es extraño, pues, en este orden de cosas que el Parlamento de las Religiones Mundiales, reunido en Chicago en 1993, decidiera firmar una «Declaración en Pro de una Ética Mundial». Este Parlamento celebró su primera asamblea en 1893 con la asistencia de miembros de 45 religiones. Cien años más tarde, tras celebrar de nuevo una asamblea, piensa que es muy oportuno firmar una Declaración Ética, semejante a la de los Derechos Humanos de 1948. Sólo que ahora no se piensa en términos de derechos, sino que se pretende recoger aquellos principios y valores éticos que están presentes en todas las religiones mundiales.

Lógicamente, resulta imposible seleccionar elementos religiosos comunes, porque en ellos es donde se encuentran las diferencias. Por ejemplo, los budistas no hablan de un Dios personal y los hindúes insisten en una visión cosmológica, extraña a las religiones monoteístas. Sin

---

[25] Ver cap. 2 punto 4 de este mismo libro.

embargo, sean cuales fueren los *fundamentos* religiosos, de ellos se siguen algunas *conclusiones* prácticas para la vida en las que todas las religiones coinciden. Y no sólo ellas, sino también una ética secular como la que venimos tratando. Con la «Declaración en Pro de una Ética Mundial» se trata, entonces, de recoger aquellos mínimos éticos en torno a los que existe ya un acuerdo universal, en primer lugar, para tener constancia de que ya existe tal acuerdo, que no es magra ganancia; en segundo lugar, para tomar conciencia de que desde esos mínimos es posible ir trabajando juntos y logrando paulatinamente acuerdos en puntos más concretos[26].

De ahí que la declaración se articule en principios todavía muy generales. El central consistiría en una exigencia ética universalmente aceptada («todo ser humano ha de ser tratado humanamente, porque posee una dignidad inviolable»), y el siguiente en una regla ética común a las distintas tradiciones religiosas, la llamada «regla de oro» («no hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti»). El seguimiento de estas dos reglas conllevaría a su vez una transformación cultural marcada por cuatro directrices, presentes también en todas las religiones: la noviolencia y el respeto a la vida («¡no matarás!»), la solidaridad y la búsqueda de un orden económico justo («¡no hurtarás!»), la tolerancia y el compromiso por una vida vivida con veracidad («¡no mentirás!»), la igualdad de derechos y la hermandad entre varón y mujer («¡no prostituirás ni te prostituirás!»).

Ciertamente, hablar de parlamentos religiosos no parece un lenguaje muy afortunado. Aquí los «parlamenta-

---

[26] H. Küng y K. J. Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1994; *Isegoría*, núm. 10 (1994), pp. 7-21.

rios» se dejaron llevar de la inercia de politizar toda organización humana o, mejor dicho, de democratizarla, entendiendo que el órgano legislador supremo es siempre un parlamento; cosa que no es verdad. No hay parlamentos religiosos, tampoco éticos: hay personas, que son individuos en comunidad, y hay asociaciones en las que se congregan. Sin embargo, el mejor logro de declaraciones como éstas consiste en reforzar nuestra conciencia de que *diferentes fundamentaciones religiosas y filosóficas conducen a unos mínimos éticos compartidos.* Mínimos que aquí hemos caracterizado como los propios de una ética civil, comprometida con los derechos humanos de las tres primeras generaciones y, cuando menos, con los valores de libertad, igualdad y solidaridad.

Por eso cuando un creyente está convencido de que «si Dios no existe, todo está permitido», de que sólo él tiene razones para apoyar la dignidad de la persona y, por tanto, de que sus interlocutores no creyentes son incapaces de fundamentar sus argumentos morales en el discurso de la dignidad humana, está equivocado de raíz.Y ninguna razón lo asiste para empezar un diálogo con un no creyente en esos términos, tan conocidos por desgracia: «Yo estoy a favor de la dignidad humana, a favor de una cultura de la vida, y usted a favor de una cultura de la muerte». Porque el no creyente también está a favor de la dignidad humana, si no es un «cabeza rapada» o cualquier otra especie extraña.

La tarea, tanto para el creyente como para el no creyente, consiste en ir desentrañando a qué nos compromete en nuestro momento histórico el reconocimiento de la dignidad humana: de qué somos dignos los hombres en concreto. Y en este averiguar *en concreto* nadie tiene las respuestas *a priori* porque es preciso ir desentrañándolo *a posteriori.*

A favor de la vida estamos cuantos hemos suscrito la Declaración de los Derechos Humanos y, además, este acto no es una pura convención. Con él no *otorgamos* derechos a los hombres, no les *concedemos* graciosamente derechos, sino que se los *reconocemos*, porque tenemos razones intersubjetivables para decir que ya los tienen[27]. De ahí que la defensa de la dignidad de la vida humana no sea privativa de los creyentes que, por cierto, no parecen haberse enterado hasta hace bien poco de que era tan sagrada, cuando dieron luz verde al brazo secular para quemar brujas y herejes, y ese largo etcétera sobre el que más vale callar. Esa defensa, como la de los restantes derechos ya «vino por Moisés», podríamos decir; ya está entrañada en el núcleo de las grandes religiones y en la moral cívica; *ya es una común herencia humana, que urge sin duda reforzar y ampliar y en la que es preciso profundizar.*

¿Cómo?, nos preguntamos obviamente. ¿Anunciando bien claro lo que nos distingue, aunque nadie lo comparta y nos quedemos solos, porque nuestro deber es anunciar el evangelio recibido sin componendas? ¿O entrando en estas otoñales rebajas de la moral cívica y aguando el vino de la fe para que todos puedan beberlo sin dolor de estómago?

7. ¿UNA ÉTICA DE SALDO?

Ciertamente, si postmodernos y utópicos se escandalizan ante los mínimos de la economía sanitaria, no menos

---

[27] Para una panorámica de posibles fundamentaciones filosóficas de los derechos humanos ver A. E. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984, cap. 3; J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, edición preparada por G. Peces-Barba, Debate, Madrid, 1989; A. Cortina, *Ética sin moral*, cap. 8.

se escandaliza parte de la población creyente ante estas presuntas rebajas de la ética cívica, que —a su juicio— ha sustituido el precio de la temporada alta por el de los saldos. Las religiones, por el contrario —piensa esta parte de la población—, no deben entrar en el juego del mercado, y han de seguir haciendo ofertas de máximos, aunque haya crisis, aunque se arriesguen a quedarse con toda la mercancía en el almacén.

Por eso —prosigue el sector creyente del que hablo— es preciso evitar una doble tentación:

1) La de aceptar en el contenido de la propia fe religiosa una distinción entre lo que pertenece a los máximos de felicidad y lo que corresponde a los mínimos de justicia, como si se tratara de una carrera en que los alumnos obtienen a los tres años el título de graduado, y a los cinco el de licenciado. La revelación, por contra, es indivisible, incuantificable: de ella se acepta todo o nada. Por eso un creyente no puede rebajar las exigencias de su moral religiosa al mínimo común denominador en el que coincide con creyentes de otras religiones y con no creyentes.

2) Y, con mayor motivo, es inaceptable cualquier intento de sustituir a la religión por la moral cívica.

Es inaceptable —prosiguen nuestros amigos— porque la moral cívica no puede prometer la salvación, ni ofrecer un fundamento absoluto para las normas morales, ni responder a la pregunta por el sentido de la vida y, por último, parece dejar las decisiones morales en manos de la mayoría, como si la verdad moral pudiera ser decidida por consenso mayoritario, cuando la verdad no puede decidirse libremente. La moral cívica, limitada por los cuatro puntos cardinales, no puede en modo alguno sustituir a la religión[28].

---

[28] J. L. Ruiz de La Peña, «Sobre el contencioso Hombre-Dios y sus

Ciertamente, es verdad que *jamás una moral cívica que se autocomprenda adecuadamente puede pretender sustituir a las religiones*, jamás una ética de mínimos puede pretender ser un equivalente funcional de la religión. Por eso, mientras al hablar de los límites de la ética civil no pretendamos sino designarlos como tales límites —igual que decimos de las personas que no tienen alas y eso es una limitación, no un defecto—, creo que le estaremos haciendo justicia. Mi amigo Juan Luis Ruiz de la Peña, con quien vengo dialogando desde hace algún tiempo sobre este punto, así lo afirma también expresamente en uno de sus últimos trabajos[29].

Sin embargo, en el conjunto de presuntas limitaciones que acabamos de señalar y que como tales propuso Juan Luis en su día, es preciso establecer distinciones. Ciertamente, las éticas de mínimos no prometen inmortalidad, ni garantizan la salvación, ni responden a la pregunta por el sentido de la vida, ni prestan consuelo o refugio, ni son capaces de perdonar culpas. Y esto es así, simplemente, porque no constituyen una religión que nos remita a un Dios personal, ni siquiera al Todo del Universo; y, por tanto, procurar a los hombres todos esos bienes «no es de su competencia». De su competencia es más bien ir dilucidando qué puede ser ya universalmente exigible, qué forma ya parte de nuestras estructuras morales racionales para potenciarlo en bien de todos.

Pero en cuanto a las otras dos afirmaciones —la ética

---

secuelas éticas», en A. Galindo (ed.), *La pregunta por la ética*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, pp. 19-41.

[29] J. L. Ruiz de la Peña, «La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la *Veritatis Splendor*», en *Salmanticensis*, vol. XLI, fasc. 1 (1994), pp. 37-65, sobre todo p. 63.

civil no nos provee de fundamentos absolutos y en ella las decisiones se toman por mayoría o por consenso— conviene ir con mucho cuidado. Los valores últimos de la ética civil (el valor de la persona, la libertad, la igualdad y la solidaridad) no se deciden ni por mayoría ni por consenso, como veremos en el próximo capítulo; las obligaciones morales —veremos también— no lo serán porque lo haya decidido la mayoría. Pero como de este asunto vamos a tratar de inmediato, lo dejamos por el momento.

En lo que hace a la fundamentación de la ética civil, según Juan Luis, la clave de esta última, el reconocimiento del valor absoluto de las personas —del que trataremos también en el capítulo siguiente— no puede fundamentarse más que en un absoluto ontológico, porque existe un vínculo indisoluble entre el ser, la verdad y el bien, de modo que un Ser absolutamente necesario (Dios) es el fundamento de la verdad absoluta y, por tanto, el fundamento de que haya seres absolutamente valiosos.

A mi modo de ver, sin embargo, que un ser sea absolutamente valioso significa —como veremos— que no hay derecho a instrumentalizarlo, que es en sí valioso, aunque su existencia sea ontológicamente contingente y no ontológicamente necesaria. Lo cual no significa —y aquí me parece que es donde podría situarse el temor de Juan Luis— que las orientaciones morales hayan de decidirse por mayoría, como me he esforzado por mostrar en otro lugar[30]. Por eso dije en la Introducción a este libro que la ética cívica no entra en competencia con la religión, porque no intenta ofrecer una concepción del hombre y de la historia desde la que iluminar la totalidad de la vida. Es más

---

[30] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 13 punto 5; *Ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994.

bien, si la expresión vale, una «instancia media», en la que muchas instancias últimas pueden coincidir y de hecho coinciden.

¿Por qué las religiones pueden verla entonces como un competidor? ¿No será más bien que son ellas las que han adoptado hasta tal punto en ocasiones una forma deontológica que no les corresponde, que han entrado en disputa con la moral cívica por la propiedad de los mínimos deontológicos? ¿No es, en consecuencia, una religión puesta en código la que quiere absorber a la ética deontológica y negarle autonomía?

8. UN COMBATE DESIGUAL

Yo me pregunto, a las alturas de este fin de siglo, qué *de lo moralmente exigible* en los mensajes de las grandes religiones puede indigestar a cualquier no creyente que, por decirlo con L. Kohlberg, se encuentre en la etapa postconvencional en el desarrollo de su conciencia moral, es decir, en esa etapa en que sabe distinguir entre las normas convencionales de la sociedad en la que vive y los principios morales universalistas, como puedan ser el kantiano («Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un simple medio»), los principios supremos utilizados por actuales pragmatistas americanos («Todos los hombres merecen igual consideración y respeto»), o el principio de la ética dialógica («Una norma sólo será correcta si todos los afectados por ella están dispuestos a darle su consentimiento, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría»).

Qué puede decirle un creyente —me pregunto— a quien afirma que los hombres son fines en sí mismos, que me-

recen un trato igual, y que nadie puede decidir sobre ellos sin consultarlos[31], que pueda resultarle un vino «intragable» por fuerte. Todos han aceptado ya, como una gran conquista, como una gozosa conquista, el reconocimiento de la dignidad de los hombres, y con sus formulaciones se proponen concretarla: tienen que respetarse sus fines subjetivos, como si compusiéramos un universal Reino de los Fines —por decirlo con Kant—; han de ser tratados de modo igual por decirlo con los pragmatistas—; han de ser consultados cuando se toman decisiones que los afectan y tenidos en cuenta de un modo significativo, si queremos decirlo con la ética del discurso.

Al leer estas cosas no puedo dejar de preguntarme dónde está el problema. Sin duda en ese respeto y aprecio por la dignidad humana no tendrían que ser idénticas la *actitud* y la *motivación* del creyente que acepta voluntariamente la tradición religiosa en la que se inscribe y las del no creyente que, aun pudiendo haber nacido en una tradición religiosa, opta voluntariamente por la secularidad. Pero, en lo que respecta a *los contenidos*, no puedo dejar de preguntarme qué de lo moralmente exigible es eso específico que un creyente ha de mantener, aunque se quede solo, porque es imperativo desde su fe y los demás se niegan a aceptarlo. ¿Será que los creyentes admiten la existencia de *valores absolutos*, de cosas valiosas en sí mismas, como por ejemplo la vida, a diferencia de los no creyentes para los que todo es relativo, de modo que se hallan sumidos en el relativismo?

Intentar responder a esta pregunta es hoy una exigencia apremiante porque, suponiendo que la fe indujera a de-

---

[31] Lo cual supone, obviamente, que no se les puede privar de la vida, porque mal se les va a consultar si no existen. Ver para ello el cap. 8 de *Ética sin moral*.

fender cosas como absolutamente valiosas y la ética civil no, entonces el creyente no podría compartir una ética cívica para la que todo es relativo, mientras que para su ética no lo es. Pero, ¿es esto así? ¿Pasa la línea divisoria entre la moral religiosa y la cívica por la defensa o no de valores absolutos?

Capítulo 4

El confuso mundo de los valores absolutos

1. ABSOLUTAMENTE VALIOSAS SON LAS PERSONAS

Uno de los grandes problemas de la ética filosófica de todos los tiempos ha consistido, sin duda, en intentar inquirir por qué existe una dimensión de los seres humanos a la que cabe calificar de «moral»[1]. Distintas respuestas han ido aventurándose a lo largo de la historia, pero hay una a la que no puede renunciar hoy en día ninguna ética que pretenda respaldar racionalmente los derechos humanos: hay moral porque en el universo existe un tipo de seres que tienen un *valor absoluto* y por eso no deben ser tratados como instrumentos; hay moral porque todo ser racional —incluido, obviamente, el ser humano— es fin en sí mismo, y no medio para otra cosa[2].

Como es bien sabido, es Immanuel Kant quien reconoce expresamente, por vez primera en una ética filosófica, que todo ser racional, incluido todo ser humano, posee un valor absoluto. Es concretamente en su célebre *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785 donde afirma que los seres racionales, o lo que es idéntico, las *personas*, son seres absolutamente valiosos, y que, precisamente porque gozan de ese tipo de valor, existe la moral[3]. ¿Qué sig-

---

[1] Este capítulo tiene su origen en el artículo «¿Existen valores morales absolutos?», publicado en *Iglesia viva*, núm. 171 (1994), pp. 235-245.

[2] A. Cortina, *Ética mínima*, sobre todo parte II.

[3] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País (Cátedra «García Morente»), Madrid, 1992.

nifica en este contexto la expresión «valor absoluto», formulada por una ética filosófica y referida a las personas, y qué relación guarda con el hecho de que exista una dimensión humana a la que llamamos «moral»?

Absolutamente valioso significa, en este contexto, lo contrario de *valioso relativamente*: significa que hay seres valiosos *en sí mismos* y no valiosos porque sirven *para otra cosa*; es decir, que su valor no procede de que vengan a satisfacer necesidades o deseos, como ocurre con los instrumentos o con las mercancías, sino que su valor reside en ellos mismos. Y precisamente por eso, porque hay seres en sí valiosos, existe la obligación moral de respetarlos; afirmación que no deja de resultar asombrosa en un contexto como es el de fines del siglo XVIII.

En efecto, en esa época el capitalismo surge y se potencia, gracias a que el intercambio de mercancías a través de un precio empieza a ser una forma de relación humana habitual. Los objetos de intercambio —las mercancías— son *relativamente valiosos*, porque vienen a satisfacer necesidades y deseos humanos (valor de uso), y resultan intercambiables, porque podemos establecer equivalencias entre ellas y fijarles un precio (valor de cambio). Ganado y productos agrícolas, por ejemplo, pueden intercambiarse, porque sacian el hambre, la necesidad de ropa y otras necesidades humanas; por eso es posible considerarlos equivalentes y fijar un precio de intercambio. ¿Cabe decir entonces que todo es intercambiable por un precio, que no hay en el universo sino medios para fines individuales o grupales?

Si todo fuera un medio para satisfacer necesidades o deseos —viene a decir Kant—, si para todo pudiéramos encontrar un equivalente y fijarle un precio de intercambio, entonces no habría ninguna *obligación moral* con respecto a ningún ser. Por lo tanto, sólo si existen seres *en sí valiosos*,

cuyo valor no procede de que satisfagan necesidades, podremos decir que para ellos no hay ningún equivalente ni posibilidad de fijarles un precio. Decimos entonces de ellos que no tienen precio, sino *dignidad*, y que, por lo tanto, merecen un *respeto* del que se siguen obligaciones morales.

La existencia de personas es, pues, la razón de que haya obligación moral, porque, al ser en sí valiosas, no existe equivalente para cada una de ellas, ni posibilidad de fijarles un precio. En consecuencia tienen *dignidad*, y aquello que tiene dignidad no es intercambiable, sino respetable. No me resisto a exponer el texto en el que por vez primera una ética filosófica defiende que las personas no tienen precio, sino dignidad:

> «En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.
>
> Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial*; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*. La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad»[4].

---

[4] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2.

Naturalmente, un discurso como el que —de la mano de Kant— acabamos de exponer, constituye un fundamento para los derechos humanos y para las obligaciones morales, y sirve de orientación moral para la conducta, porque de él se sigue, con toda claridad, que quien desee comportarse racionalmente ha de evitar a toda costa instrumentalizar a las personas, ya que no son instrumentos. Ésta es la afirmación central del personalismo, que se expresará después de formas diversas[5], y que nos permite entrar en temas bien actuales. Aunque un anciano ya no proporcione satisfacciones, porque no está en sus cabales y no es capaz de dominar su cuerpo, eso no significa que tengamos licencia para eliminarlo, porque su valor no consiste en satisfacer deseos, en ser «valioso para», sino en ser «en sí» valioso.

Otro tanto podemos decir de temas tan delicados como el del «derecho al hijo» que, al hilo de los descubrimientos en técnicas de reproducción médicamente asistida, se reivindica desde distintos sectores: el valor en sí del futuro hijo está por delante de los deseos —que no derechos— de los presuntos padres, de modo que han de pensar ante todo en el bien del niño y no sólo en los propios deseos[6].

Y para qué hablar de la explotación de unos hombres por otros, de esa instrumentalización de la que nos hacemos objeto mutuamente y que recorre nuestra historia a lo

---

[5] F. Fontecha, «La ética del personalismo», en *Iglesia viva*, núm. 102 (1982); C. Díaz, *Corriente arriba (manifiesto personalista y comunitario)*, Encuentro, Madrid, 1985; A. Domingo, *Un humanismo del siglo xx: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1986.

[6] J. Gafo, *Diez palabras clave en bioética*, Verbo Divino, Estella, 1993; J. Gafo (ed.), *Nuevas técnicas de reproducción humana*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986; *Ética y legislación en enfermería*, Universitas, Madrid, 1994.

largo y ancho. Desde el reconocimiento del valor absoluto de cada persona, semejante explotación es, sin duda, inmoral por irracional.

Sin embargo, con lo dicho hemos dado una orientación para la acción, pero muy general; tanto que difícilmente puede llevarnos a tomar decisiones en los casos concretos, habida cuenta de la complejidad de lo real. Porque, para convertirse en directriz de la conducta, el reconocimiento del valor absoluto de la persona se expresa a través de un principio ético, que es origen fundamentalmente de *mandatos negativos.*

En efecto, el principio se formularía del siguiente modo: «Trata a cada persona como algo absolutamente valioso y no como algo relativamente valioso; es decir, no la instrumentalices», y fundamentaría *deberes negativos,* que revisten la forma de prohibición: «No harás x». Este tipo de deberes compone un *deontologismo absolutista,* que en los casos determinados no es suficiente ayuda. Pero con esto entramos en una segunda acepción del término «absoluto», distinta a la que hemos venido tratando hasta ahora, porque no se refiere ya a qué seres son absolutamente valiosos, sino a qué tipo de mandatos deben cumplirse para respetar a seres absolutamente valiosos. A este tipo de mandatos se les ha reconocido también como absolutos en algunas tradiciones éticas, en el sentido de «absoluto» que ahora pasamos a comentar.

2. LA CUESTIÓN DE LOS MANDATOS ABSOLUTOS (PERFECTOS)

Son mandatos absolutos aquellos que han de ser obedecidos sin excepción, porque prohíben atentar contra un valor absoluto, realizando concretamente una acción mala

en sí misma. Aquí *absoluto* significa *suelto de, desligado de* cualquier situación o de cualquier consecuencia, de modo que un mandato absoluto es aquel que prohíbe realizar determinadas acciones, en sí malas, sin atender ni a las circunstancias del caso concreto en que es preciso actuar, ni a las consecuencias que previsiblemente se seguirán de obedecerlo, porque circunstancias y consecuencias son incapaces de matizar o modular su maldad intrínseca[7].

Este tipo de mandatos se plasma, en efecto, en prohibiciones, en órdenes negativas, como es el caso de los mandatos de la segunda tabla en las Tablas de la Ley, dadas por Yahvé a Moisés en el Sinaí, excepción hecha del cuarto mandamiento, que es positivo. Como recordamos, esta segunda tabla se refiere a la relación con los demás hombres, y se expresa en términos de «no matarás», «no hurtarás», etcétera.

Estos mandatos negativos o prohibiciones gozan de una mayor contundencia en distintas tradiciones morales que los mandatos positivos, ya que prohíben realizar determinadas acciones por ser absolutamente malas, por ser malas en sí mismas, con lo cual la prohibición no admite excepciones. Por eso se les denomina comúnmente *deberes perfectos*, a diferencia de los *mandatos positivos*, que reciben el nombre de *deberes imperfectos*, porque admiten gradaciones y excepciones[8]. En este sentido resulta sumamente esclarecedora la llamada «paradoja del calvo», como ejemplo de mandato positivo.

Imaginemos que fuera un mandato moral «debes dar

---

[7] M. Weber, «Política como vocación», en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, pp. 81-179.

[8] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 10, punto 3.2: «Límite de los deberes incondicionados: el problema de la violencia legítima».

un pelo a cualquier calvo que te lo pida, porque dar un pelo a un calvo es en sí bueno». En tal caso un ciudadano deseoso de cumplir los mandatos morales podría quedar él mismo calvo por dar un pelo a cuantos se lo pidiesen, resultado que tal vez él tampoco apetecía y con el que no habríamos ganado gran cosa en el conjunto de reparto del cabello.

Por eso se entiende que los deberes positivos no exigen a todo ser humano hacer el bien absolutamente, incluso llegando al propio perjuicio, porque pueden entrar en conflicto con otros deberes positivos, y entonces es cada sujeto quien tiene que decidir *con prudencia* cuánto está dispuesto a hacer, contando con sus posibilidades, con su generosidad, con las circunstancias y con su mismo derecho a gozar del bien del que se trate. En tanto que deberes, los deberes positivos son, pues, imperfectos, porque obligan, pero en un sentido muy amplio, permitiendo *gradaciones* y *excepciones*.

En el conjunto de los deberes positivos es en el que se incluyen las llamadas «acciones supererogatorias», que no pueden *exigirse* moralmente a todas las personas, sino que son acciones heroicas.

Las prohibiciones, por el contrario —se dice—, se refieren a acciones absolutamente malas, intrínsecamente malas, y, por lo tanto, son deberes perfectos, que no admiten ni gradación ni excepción. De ahí que el primero de los principios de la bioética sea en realidad el principio de «nomaleficencia» (el médico no debe dar ningún tratamiento que perjudique, que esté contraindidicado), como también que el primer deber del derecho civil sea el de no dañar a nadie[9]. Podemos decir, pues, que está terminan-

---

[9] D. Gracia, *Fundamentos de bioética; Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*, Instituto de España, Real Academia de Medicina, Madrid, 1990.

temente prohibido realizar cualquier *acción absolutamente mala (en sí mala)* a cualquier *ser que sea absolutamente valioso (en sí valioso)*, sean cuales fueren los contextos y las consecuencias de la acción concreta.

Ciertamente, este deontologismo absolutista de corte kantiano está también en la raíz de la ética tradicional, e incluso del modo en que obligan a una comunidad política los derechos humanos de la primera y la segunda generación.

Los derechos de la primera generación —es decir, los derechos civiles y políticos—, sobre todo los civiles, parece que son ese tipo de derechos que para satisfacerse sólo exigen que la sociedad no interfiera en la libertad de cada quien. Por lo tanto, el respeto que se les debe no admite gradaciones: han de respetarse sin excepción ni gradación.

Por el contrario, los derechos de la segunda generación —es decir, los derechos económicos, sociales y culturales— parece que sólo pueden satisfacerse gradualmente, porque una comunidad política ha de saber con qué recursos cuenta y desde ellos evaluar hasta dónde puede comprometerse con sus ciudadanos en el terreno de la educación gratuita, la asistencia sanitaria, el seguro de desempleo o la jubilación. Todo lo que implica acción positiva —hacer el bien— parece reclamar, como vemos, una gradación y admitir excepciones cuando el deber entra en conflicto con otros; lo que implica omisión —no hacer el mal— debe evitarse en cualquier situación.

Sin embargo, y ésta es la pregunta que inmediatamente nos interpela, ¿no puede haber también un conflicto entre deberes negativos? ¿No puede ocurrir que en una misma acción sea necesario optar por alguno de los deberes negativos que entran en conflicto? ¿Y no puede suceder que un mandato positivo presente más fuerza exigitiva que uno negativo?

Si así fuera, nos encontraríamos ante una bien delicada disyuntiva. Porque, o bien tendríamos que establecer *a priori* un orden entre los mandatos, indicando claramente cuál debe prevalecer en cada caso concreto; o bien habríamos de reconocer que no puede establecerse un orden *a priori*, sino que en los contextos concretos de acción es cada persona quien tiene que decidir por cuál de los mandatos optará, sopesando desde las circunstancias y consecuencias a cuál se debe atender, como «mal menor».

Si aceptamos la primera opción, hemos admitido que existen mandatos *incondicionados* o *absolutamente absolutos*, es decir, mandatos tales que en un conflicto con otros debe dárseles siempre prioridad; en la segunda reconocemos que existen mandatos que deben ser cumplidos, siempre y cuando no entren en conflicto con algún otro, igualmente exigente, que en un caso concreto se revele como más apremiante, precisamente en virtud de las peculiaridades del caso.

La acción humana requeriría, por tanto, tener siempre en cuenta las circunstancias y las consecuencias de cada situación determinada, lo cual no tendría nada que ver con la célebre moral de la situación, sino con algo mucho más cotidiano: que en moral hay principios y mandatos generales, orientadores de la acción, pero que, cuando esos principios entran en conflicto en la situación concreta, es la persona que actúa quien tiene que asumir la responsabilidad de ponderar los elementos que en ella concurren, y nadie puede asumir por ella esa responsabilidad. Y en este sentido es en el que desde hace algún tiempo se han venido entendiendo los mandatos absolutos más que como «absolutamente absolutos», más que como principios incondicionados, como principios *prima facie*. ¿Qué significa esto?

3. DE LOS MANDATOS «ABSOLUTOS» A LOS MANDATOS «PRIMA FACIE»

Se dice de un mandato que obliga *prima facie* cuando prohíbe realizar determinada acción si lo consideramos en sí mismo, es decir, al margen de circunstancias especiales, precisamente porque la acción es mala: no matar, no mentir, incumplir las promesas, son ejemplos de mandatos *prima facie*[10]. De hecho, podríamos decir que los mandatos de la segunda tabla del Sinaí, las máximas que Kant aduce como ejemplo de leyes morales[11], los principios morales generales de cada uno de los ámbitos de la ética aplicada[12] incluso el principio de la ética del discurso[13], mandan *prima facie*.

Sin embargo, cuando pasamos al terreno de la aplicación de los principios en los contextos concretos de acción, y en el caso de que entraran en conflicto, sería imposible obedecer a más de uno. ¿Quién tiene que decidir entonces por cuál se debe optar?

Encontrar una respuesta únicamente sería sencillo, si, además de reconocer a las personas un valor absoluto, en el sentido de que *valen en sí* y no *valen para*, además de

---

[10] F. V. Kutschera, *Fundamentos de ética*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 23.

[11] Las máximas de no suicidarse, no mentir, ni incumplir las promesas, etcétera. Ver *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cap. 2; *Metafísica de las Costumbres*; Tecnos, Madrid, 1989, Segunda Parte.

[12] Por ejemplo, los cuatro principios de la bioética: no-maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia.

[13] «Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los posibles afectados como participantes en un discurso práctico» J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, p. 138.

afirmar que hay principios que mandan *prima facie*, pudiéramos defender también que hay unos valores absolutos, en un sentido de «absoluto» distinto de los dos que hasta ahora hemos venido manejando: sería absoluto aquel valor que, cuando entra en conflicto con otros en una situación concreta, siempre tiene que ser defendido en una relación de prioridad con respecto a los demás, siempre tiene que ser preferido, sean cuales fueren las circunstancias y las consecuencias previsibles. ¿Podemos decir que existen valores de este tipo?

4. ¿EXISTEN VALORES ABSOLUTOS?

Decía Max Weber, criticando lo que él llamaba «ética absolutista», ética de los mandatos absolutos, que ninguna ética del mundo ha podido librarse de tener que admitir que no hay ningún principio que en los casos concretos no exija excepciones al entrar en conflicto con otros principios morales; lo cual no significa —y esto es bien importante— que se dé por buena la acción mala a la que ha habido que recurrir por evitar un «mal mayor». Y pone un ejemplo bien claro, que es el de la violencia[14].

Cualquier ética sensata —podemos decir— admite que la violencia es mala en sí misma, es decir, que daña a quien hace uso de ella y a quien la padece, de modo que nadie desea recurrir a ella en una situación normal, ni soñamos las personas, cuando estamos en nuestro sano juicio, con un futuro violento, sino con un futuro de paz. Sin embargo, ni siquiera la moral cristiana, inspirada en un texto tan pacifista como el Evangelio, puede eludir la ne-

---

[14] M. Weber, *El político y el científico*, pp. 165 y ss.

cesidad de recurrir, por motivos morales, a un mínimo de violencia[15].

En principio, podríamos decir que cualquier moral que reconozca la necesidad del derecho y del Estado por evitar males mayores, ha aceptado sin más un mínimo de violencia, ya que se trata de dos factores coactivos, aunque lo sean por evitar una violencia mayor. Pero la situación queda aún más clara si nos referimos a los valores que dan sentido a la prohibición del recurso a la violencia; muy concretamente, al valor de la vida. ¿Ha sido la vida un valor absoluto en la tradición más ortodoxa de la ética cristiana?

Si realmente la vida se hubiera considerado siempre como un valor absoluto, no se la hubiera preterido jamás en relación con otros valores. Y, sin embargo, así se ha hecho, incluso en la ética cristiana más ortodoxa, como podemos recordar, mencionando, al menos, cuatro casos.

1) En principio, aquellas situaciones en las que hay vidas en conflicto, como es el caso de la doctrina tradicional, que arranca de los doctores de la Edad Media, acerca de la *legítima defensa personal*, acerca de las condiciones de la *guerra justa* y también acerca de la *legitimidad de dar muerte al tirano*, cuando violenta al pueblo en contra de la encomienda que Dios le ha hecho de protegerlo.

Se trata en todos estos casos, no de reconocer la bon-

---

[15] Sobre el tema de la violencia ver, por ejemplo, I. Ellacuría, «Violencia y Cruz», en *Teología política*, San Salvador, 1973, pp. 95-127; «Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora», en *Concilium*, núm. 215 (1988), pp. 85-94; Varios, *Semana de Paz y Reconciliación*, DDB, Bilbao, 1993, muy especialmente, en lo que respecta a este punto, J. Sobrino, «Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia», pp. 113-139; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, pp. 185 y ss.

dad de la violencia, porque sigue siendo indeseable, sino de justificar que en determinadas circunstancias se recurra a ella para evitar la destrucción de otros valores, como pueden ser el de la propia vida amenazada, o la integridad, dignidad y vida de un pueblo, también amenazados.

2) El caso de la *pena de muerte* es, a todas luces, más difícilmente justificable, si tuviéramos la vida por un valor absolutamente absoluto. Porque cabe aludir, como justificación, a motivos de justicia, de escarmiento y también a la previsible capacidad disuasoria de la pena de muerte, pero son motivos bastante dudosos en su fuerza como para introducir una excepción a un deber perfecto, el de no matar, y además dándole fuerza moral jurídica. No parece, pues, que se tenga a la vida como un valor absoluto, que siempre hay que preferir frente a cualquier otro.

Argüir que se trata de la vida de una persona culpable no modifica en modo alguno el hecho de que aquí no se esté considerando a la vida como un valor absoluto, sino todo lo contrario: se está diciendo que la vida es absolutamente (incondicionadamente) valiosa, siempre que cumpla una condición, la de ser inocente. Pero lo que se atiene a una condición no es incondicionado, no es absolutamente absoluto.

3) Imposible de justificar, por otra parte, ha sido el *sacrificio de brujas y herejes* en determinados períodos históricos.

Cierto que es éste un dato al que se recurre constantemente, como si el número de ajusticiados por gracia de la Inquisición hubiera sido elevadísimo y como si ningún otro poder en aquella época cometiera tales atropellos. Pero ahora no trato de abundar en las críticas a la Inquisición, sino de señalar que una ética que tales actuaciones ha permitido y justificado no puede afirmar rotundamente que para ella la vida ha sido *siempre* un valor absoluto,

anterior a cualquier otro en la jerarquía de valores. Porque al menos en este período de tiempo la verdad religiosa se situó en la jerarquía axiológica por delante de la vida.

Lo cual nos obliga a matizar y a no lanzar afirmaciones como «siempre» y «absolutamente», y a recordar, con el resto de la humanidad, que si los grandes valores no son relativos a las distintas épocas y culturas, sino que valen para todos los seres humanos, también es preciso reconocer que no podemos decir de modo absoluto cuál ha de ser preferido en los casos concretos.

4) Y esto vuelve a mostrarse, aunque en otra clave completamente distinta, en la prohibición —a la que me sumo totalmente— del *encarnizamiento terapéutico.*

Como sabemos, la moral cristiana más ortodoxa prohíbe el encarnizamiento terapéutico, que consiste en prolongar la vida biológica incondicionadamente, incluso en aquellos casos en los que un paciente ya sólo sobrevive por estar conectado a toda suerte de ventiladores y sondas, ocasionando además unos elevadísimos gastos, por tratarse de «medios extraordinarios». Precisamente el respeto a la calidad y dignidad de la vida del paciente y la consideración de que un coste elevado perjudicará a otros, porque el dinero es un recurso escaso, aconsejan prohibir el encarnizamiento terapéutico[16].

Cosa, por supuesto, absolutamente sensata, pero que muestra de nuevo que la vida biológica no se considera como un valor absolutamente absoluto, como un valor que siempre debe preferirse a otros, porque en la prohibición del encarnizamiento terapéutico se ponderan y anteponen otros valores como la calidad, la dignidad y la justicia.

---

[16] Ver, por ejemplo, J. Gafo, «Eutanasia», en *Diez palabras clave en bioética;* J. Gafo (ed.), *La eutanasia y el arte de morir,* Universidad Pontificia de Comillas, 1990; *Ética y legislación en enfermería.*

¿Significa todo esto que al final de este capítulo hemos dado con nuestros huesos en el relativismo moral?

5. MÁS ALLÁ DEL ABSOLUTISMO Y EL RELATIVISMO

El relativismo moral

La conclusión más fácil de extraer al constatar que los contenidos morales cambian según las épocas, las culturas y los grupos, es el llamado *relativismo moral*, según el cual para decidir qué es justo o qué es bueno hemos de situarnos dentro de cada grupo determinado y ser conscientes de que los resultados a que lleguemos valen para él, pero no para los restantes. Como cada grupo tiene sus costumbres y tradiciones, las opciones morales que toman son incomparables con las de otros —son «inconmensurables»—, de modo que lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo son siempre *relativos* a algún grupo humano, dependen de sus formas de vida, y resulta imposible a los distintos grupos ponerse de acuerdo, alcanzar intersubjetividad[17].

El relativismo nació en Grecia con los llamados «sofistas» (s. V a. C.), al comprobar en los discursos públicos la diversidad de puntos de vista y el hecho de que cada uno de ellos pudiera defenderse con argumentos, aparentemente convincentes, no pudiendo encontrarse un criterio superior a ellos para dirimir las disputas. Es, por tanto, una de las interpretaciones posibles del hecho de la diver-

---

[17] A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, EIUNSA, Barcelona, 1994; J. Conill, «El relativismo moral contemporáneo», en *Iglesia viva*, núm. 171 (1994), pp. 223-233.

sidad cultural, aunque no resulte muy acertada. Sin embargo, hoy en día sigue presente en el llamado «relativismo cultural», según el cual los criterios morales dependen de las distintas culturas, y también en otras dos posiciones: en el «contextualismo», según el cual sólo podemos saber si una propuesta moral es correcta o incorrecta dentro de cada contexto de acción, y en el «etnocentrismo», que tiene por imposible justificar la bondad de una opción teniendo por interlocutor a cualquier hombre. Para el etnocentrista, sólo podemos justificar una decisión ante aquellos que comparten ya nuestra forma de vida, porque sólo ellos pueden entendernos[18].

El relativismo ha conducido frecuentemente al escepticismo, que iniciaron Pirrón y su escuela en el siglo III a. C. Piensa el escéptico que, puesto que no podemos encontrar ningún criterio desde el que preferir unas opciones u otras, todas tienen el mismo valor, ninguna es mejor, y es imposible distinguir entre lo justo y lo injusto, entre lo bueno y lo malo. Aunque nos veamos obligados a tomar decisiones, nunca encontraremos para ellas una justificación racional.

El relativismo es inhumano

Sin embargo, estas posiciones, muy presentes en nuestra época en el ámbito filosófico y en el social, resultan humanamente indefendibles. Como en algún lugar me he permitido afirmar: la diferencia entre «relativismo» y «res-

---

[18] R. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», en J. Racman, C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, New York, 1986, pp. 3-19; A. Cortina, *Ética sin moral*, pp. 105-115.

petuoso pluralismo» consiste, entre otras cosas, en que, mientras el segundo es humanamente necesario, el primero es humanamente insostenible, como se echa de ver en nuestras sociedades, que sólo de palabra son relativistas[19].

Abochornados por nuestro inveterado etnocentrismo, nos parece a los europeos de mala educación, autoritario y dogmático, *decir* que no todas las opiniones son igualmente respetables y afirmamos que tan racional es cualquier cultura como la nuestra, e incluso mucho más. Pero en realidad nos parece irracional que una cultura condene a muerte a un ciudadano por escribir un libro, por muy blasfemo que sea; nos indigna el trato dado a las mujeres en esa misma cultura; desaprobamos el sistema de castas, e incluso afirmamos que los fundamentalistas del FIS «todavía» andan por la Edad Media y «aún» no han llegado a la Modernidad, como si todos tuvieran que seguir nuestro mismo proceso.

Y es que a la hora de la verdad el relativismo no se lo cree nadie. Quien tiene por irracional quitar la vida, dañar física y moralmente, privar de libertades, o no aportar los mínimos materiales y culturales para que las personas desarrollemos una vida digna, no lo cree sólo para su sociedad, sino para cualquiera. Y, lo diga o no, considera que una cultura indiferente al respeto a esos mínimos, está ella misma bajo mínimos de racionalidad o, lo que es idéntico, de moralidad.

Porque cuando alguien dice «esto es justo», si con eso está pretendiendo decir algo, no expresa simplemente una opinión subjetiva («yo apruebo x»), ni tampoco relativa a

---

[19] «¿Todas las opiniones son igualmente respetables?», en *ABC Cultural*, núm. 155 (1994), p. 63.

nuestro grupo, sino la exigencia de que *cualquier hombre* lo tenga por justo. Y cuando *argumenta* para aclarar por qué lo tiene por justo, está dando a entender que cree tener razones suficientes para convencer a cualquier interlocutor racional, y no sólo tratando de provocar en otros la misma actitud.

De hecho es preciso distinguir entre: a) tratar de *causar* psicológicamente en otros una actitud, por ejemplo, mediante la propaganda, b) intercambiar *razones* para que cada quien pueda tomar una decisión ponderada, de modo autónomo[20]. En el primer caso no nos interesa dialogar con el interlocutor, sino ganarlo para nuestra causa con recursos psicológicos: no nos interesa *en sí mismo*, como interlocutor válido, sino utilizarlo *para* nuestros fines, que es lo propio de la manipulación y la propaganda[21].

Si el lenguaje moral, o al menos parte de él, no nos remitiera a criterios intersubjetivos, no cabrían entre nosotros más «diálogos» que los *estratégicos*, encaminados a utilizar a nuestros interlocutores como medios para nuestros fines, y no a tratarlos como fines en sí mismos; no cabría entre nosotros auténtica comunicación, sino sólo manipulación o, en el mejor de los casos, negociación. Sin embargo, parte de nuestro lenguaje moral tiene pretensiones de valer universalmente, y utilizarlo para manipular es desvirtuarlo.

En efecto, como antes he recordado, Jürgen Habermas ha intentado mostrar, en su teoría de la evolución de la conciencia moral de las sociedades, que éstas aprenden no sólo técnicamente, sino también moralmente, y las socie-

---

[20] W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid, 1974, cap. 4.

[21] A. Cortina, *La moral del camaleón*, caps. 2 y 3.

dades con democracia liberal hemos llevado a cabo un proceso de aprendizaje que ha acuñado ya nuestros esquemas cognitivo-morales[22]. Como recordamos, la teoría de la evolución social se refiere al aprendizaje que hemos realizado cuando formulamos juicios sobre lo que es *justo*, y viene a decir que en ese proceso de aprendizaje las sociedades ahora democráticas han recorrido tres niveles: el nivel preconvencional, en que la instancia para juzgar sobre lo justo es el egoísmo; el nivel convencional, en que se tienen por justas las normas de la comunidad concreta; y el nivel postconvencional, en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y principios universalistas, principios que tienen en cuenta a toda la humanidad, de suerte que desde esos principios podemos poner en cuestión también las normas de nuestras sociedades concretas.

Desde esta perspectiva podemos decir que, aunque gran parte de los ciudadanos de las sociedades con democracia liberal se encuentra en un nivel preconvencional o convencional, sin embargo, los *valores* que legitiman las instituciones democráticas de esas sociedades son los propios del nivel postconvencional; es decir, se trata de *valores universales*, que van más allá de las comunidades concretas y nos dan fuerza para criticar incluso las normas de esas comunidades concretas.

6. LOS VALORES UNIVERSALES

El universalismo moral, que nació en Occidente con la filosofía griega y con la religión cristiana, es desde enton-

---

[22] J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*; A. Cortina, *Ética mínima*, sobre todo cap. 5.

ces irreversible, de forma que cualquier retorno a un particularismo moral es un retroceso. Este universalismo, surgido de las cosmovisiones griega y cristiana en la etapa de las civilizaciones desarrolladas, va impregnando paulatinamente la forma de racionalidad que se expresa a través de argumentos, y por eso en la etapa postconvencional nos las habemos con un universalismo moral que puede defenderse con *argumentos* intersubjetivamente aceptables, y no sólo recurriendo a una fundamentación religiosa. ¿Cuáles son esos valores universales, que componen el universalismo moral de nuestros días?

La clave de todos estos valores sigue siendo el *valor absoluto* de las personas, y por eso he intentado aclarar desde el comienzo de este capítulo que éste es el valor absoluto en el más pleno sentido de la palabra. Del reconocimiento de tal valor se sigue que las personas no deben ser tratadas como instrumentos y que poseen una dignidad que les hace sujetos de *derechos*. Tales derechos serían los de las dos generaciones a las que hemos aludido y los de la tercera generación, que son el derecho a vivir en una sociedad en paz y el derecho a vivir en un medio ambiente sano. Los valores que están insertos en tales derechos son, a su vez, universales: el valor de la vida, la libertad (positiva y negativa), la igualdad, la solidaridad, la paz, la tolerancia activa[23].

¿Puede decirse de estos valores, con un poco de seriedad, que valen relativamente a distintos grupos y países, o más bien tenemos que reconocer que es una sociedad moralmente bajo mínimos aquella en que las personas

---

[23] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo cap. 12, «Ética cívica».

pueden perder la vida a manos de otras personas (valor de la vida), en que los ciudadanos no gozan de independencia (valor de la libertad negativa) ni de autonomía (valor de la libertad positiva), en que unos poseen todos los bienes sociales y dominan a un resto, falto de niveles materiales, económicos y culturales dignos (valor de la igualdad)? ¿No hemos de reconocer que es una humanidad moralmente bajo mínimos aquella que permite la depredación de grandes zonas de la tierra, el hambre y la guerra (valor de la solidaridad)?

Como advierten distintas teorías éticas actuales, si queremos hablar *en serio* y no decir cosas simplemente «ingeniosas», o más bien estúpidas, los valores que he mencionado son valores universales, que van aceptando como propios distintas culturas sin ningún tipo de imposición: cualquier persona desea ser libre para decidir qué tipo de vida desea llevar, aunque su decisión consistiera en alienarla.

De estos valores surgen, obviamente, *principios morales universales* que orientan la conducta hacia su promoción y respeto, más allá del relativismo. Se trata de principios que nos inducirán a criticar en ocasiones las normas de las sociedades concretas, precisamente porque se trata de principios postconvencionales. Pero, por otra parte, su aplicación a los casos determinados exigirá por parte de quienes hayan de tomar las decisiones un profundo conocimiento de la situación y un gran sentido de la responsabilidad, para evitar que el desconocimiento lleve a una decisión moralmente equivocada en un conflicto de principios. La *responsabilidad* y el *deseo de entenderse* son hoy en día, a mi juicio, dos actitudes esenciales para encarnar en nuestro mundo valores universales.

Capítulo 5

La gracia vino por Jesucristo

1. CREER NO DISPENSA DE DISCURRIR, CON RIESGO DE EQUIVOCARSE

Lo triste de esta historia es que, cuando oímos hablar con tanta prosopopeya de eso «específico» de los creyentes que en materia moral nos impide construir un mundo junto con otros, resulta que, en lo que respecta a contenidos, toda la ley y los profetas parecen cristalizar para los musulmanes en la primacía de la verdad religiosa sobre la vida, en los castigos corporales y en el lugar de la mujer; para los católicos, en el aborto, la eutanasia y los problemas planteados por las técnicas de reproducción asistida.

Para este viaje tantas alforjas. Para esta conclusión, la historia del pueblo elegido primero, de la gracia venida por Jesucristo después, de los Padres de la Iglesia, las herejías, las Cruzadas, las quemas de brujas y herejes más tarde, y así hasta nuestros días, hasta nuestros desconcertantes días, en los que por fe sabemos que todavía sopla la fuerza del Espíritu. Del que nadie sabe de dónde viene y adónde va, excepto algunos que, al parecer, lo tienen totalmente controlado.

Sin embargo, en lo que al cristianismo se refiere, la ley vino por Moisés, la gracia y la verdad, por Jesucristo. Y si las religiones no tienen más que ofrecer a los hombres que lo que puede ser concretado en leyes exigibles y argumentables, entonces son ellas mismas las que se han «rebajado» a esas morales deontológicas de mínimos, que los hombres necesitamos para que sea la nuestra una convivencia justa; son ellas las que se empeñan en competir con la ya existente ética de la sociedad civil, disputándole el monopolio de los mínimos morales en franca inferioridad

de condiciones. ¿Por qué en franca inferioridad de condiciones?

Porque las religiones —al menos las monoteístas— están acostumbradas a *informar* de lo que se debe hacer, y no a *dialogar* sobre lo que debemos hacer; con lo cual mal lo tienen en sociedades pluralistas, en las que quien desee tener autoridad moral ha de ganársela vital y dialógicamente a pulso. Cuando, por otra parte, si el fundamento último de la argumentación es el «Dios lo quiere», al llegar a este punto se rompe la baraja y los interlocutores creen estar jugando a juegos distintos.

En el terreno de la moral no hay instituciones a las que se reconozca una legitimidad especial en las sociedades pluralistas, análogas al parlamento, a quien se reconoce legitimidad para legislar[1]. La moral está en la calle, y es en ella donde hay que potenciarla, pero no tanto «informando de», como viviendo de una determinada manera y «dialogando con»; tratando de encontrar *argumentos comunes* para defender una dignidad de las personas que ya compartimos. Entre otras razones, porque las fundamentaciones religiosas influyen en *la motivación y la actitud*, pero no arrojan más luz sobre *lo que se debe hacer* en un caso concreto en que se presenta un conflicto entre principios *prima facie* obligatorios en cualquier fundamentación racional.

Distinta sería la cuestión, si nos planteáramos qué es una vida en plenitud, una vida autorrealizada («la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo»)[2], pero en lo que a

---

[1] M. Vidal, «Paradigma de un ética razonable para la empresa», en *ICADE*, núm. 19 (1990), p. 20.

[2] Jesucristo es, en este sentido, el modelo de vida en plenitud. Ver J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander, 7 ed.

deberes universalmente exigibles hace y a su aplicación en las situaciones concretas, que Dios sea Creador y Padre-Madre no aclara más en los contenidos que el discurso de la dignidad personal.

Bien decía Immanuel Kant que la religión responde a la pregunta «¿qué me cabe *esperar*?» y no a la cuestión «¿qué *debo* yo hacer?». El empeño en «deontologizar» la esperanza, de que las religiones con tanta frecuencia han hecho —y hacen— gala, no ha sido precisamente una idea brillante.

Y por referirnos a lo que algunos tienen por específicamente cristiano, casi por el «depósito de la fe»: ¿con qué iluminación especial cuenta un creyente para determinar cuándo puede empezar a hablarse de vida humana, habida cuenta de que, empiece cuando empiece, tanto él como el no creyente han de tenerla por digna? ¿No habrán de recurrir uno y otro a investigaciones biológicas y antropológicas para averiguar desde cuándo podemos hablar de «persona»?

Puede replicarse, obviamente, que científicos y filósofos no han llegado a un acuerdo, pero eso no significa que los criterios los proporciona la fe, porque no es ésa su competencia. Su competencia consiste más bien en defender que la vida humana es un valor fundamental, que posee dignidad y no precio, y que, allá donde se encuentre, debe ser protegida. Cosa que tiene que defender igualmente cualquier persona que tenga por irrenunciables los derechos humanos de la primera generación.

Algo semejante ocurre en problemas como el de la eutanasia voluntaria, cuando se apela al argumento —irrebatible para quien lo esgrime— de que la vida viene de Dios y no puede subordinarse a la libertad.

En principio, resulta difícil silenciar que también de Dios debía venir la vida de todos aquellos a quienes se

sacrificó *contra su voluntad* por herejes y por infieles, y no pareció entonces que el argumento de la superioridad de la vida fuera tan contundente cuando se pensó que la ortodoxia valía más que la vida. Pensamiento que, como es sabido, tuvo sus consecuencias prácticas, hasta el punto de adjudicar a la indefensa voluntad de Dios —tan inerme la pobre ante nuestros inventos— la *eutanasia involuntaria* del hereje, la bruja o el infiel. Escandalizarse ahora de que la eutanasia voluntaria pueda plantearse a alguien como un problema moral, resulta, la verdad, bastante cínico.

Y con esto no deseo en modo alguno —entiéndase bien— entrar en contenidos, sino en el *modo de proceder*, que *no puede ser informativo, sino dialógico y argumentativo*. Porque la «información», si es que queremos llamarla así, consiste en reconocer que la vida viene de Dios y es un valor fundamental. Pero éste es un argumento que, aparte de valer «sólo para creyentes», no resuelve mucho siquiera a los creyentes, conscientes de que todos sus haberes vienen de Dios, pero que se los ha regalado para que los administren.

Y si, en este orden de cosas, se intenta ampliar la información, aduciendo que uno de los problemas que hace desaconsejable la eutanasia es el hecho de que privar de la vida sea un acto irreversible; que despenalizar la eutanasia en determinados casos —o incluso legalizarla— transformaría radicalmente la institución sanitaria, porque los profesionales de la sanidad vocacionados no estarían comprometidos sólo con la defensa de la vida, los hospitales podrían tornarse sospechosos, los pacientes potenciales podrían mirar los hospitales con prevención, los ancianos podrían verse algún día agobiados por la presión social a pedir la muerte, no siendo, por tanto, tal petición en ningún caso voluntaria, si... estamos ofreciendo —gracias a Dios— razones que creyentes y no creyentes pueden acep-

tar o rechazar con nuevos argumentos. Y por eso son las que unos y otros tenemos que esforzarnos por descubrir y aportar para construir juntos nuestra convivencia de forma moral.

¿Qué es entonces lo que hace que una religión no sea una moral deontológica de mínimos?

2. EL CRISTIANISMO ALUMBRA UNA ÉTICA DE MÁXIMOS

Indudablemente los valores y derechos de nuestra mínima moral cívica son perfectamente defendibles por creyentes, cuya fe, bien entendida, ha ayudado y ayuda a configurarlos. El valor intocable de cada persona como imagen y semejanza de Dios, la sagrada libertad de los hijos de Dios y su igualdad en tanto tales, la invitación a vivir la fraternidad que nos constituye, la promesa de un Reino de justicia y de paz, son raíces cristianas de esa ética cívica, que comparte las conclusiones, secularizadas, aunque no comparta las premisas religiosas.

Por eso, a mi juicio, un creyente se encuentra «en casa» en una ética cívica que defiende la libertad, la igualdad, la solidaridad, los derechos humanos de las tres generaciones y una actitud dialógica como la descrita; sólo que, desde su experiencia religiosa, son éstos mínimos que él quiere asegurar desde los máximos: desde su vivencia de la paternidad de Dios y de la fraternidad de los hombres.

¿Significa esto que sólo desde esa vivencia pueden mantenerse los contenidos de la ética cívica a la que a lo largo de la historia hemos ido llegando?

Como antes comentamos, la existencia de una ética cívica compartida por no creyentes y por creyentes de distintas confesiones es hoy un hecho, y un hecho gozoso,

porque *es alegre noticia saber que compartimos un lenguaje moral común desde el que podemos ir construyendo juntos una ética universal.* Enorgullecerse de que un modelo sea exclusivo es cosa de la moda, y a nosotros lo que al cabo nos importa es que todos los hombres vayamos vestidos, cosa que, por desgracia, está muy lejos de suceder.

Por otra parte, en el terreno filosófico se esfuerzan algunos pensadores por encontrar fundamentos racionales para la ética cívica y, aunque ésta sea ya una cuestión de escuelas, hay ofertas en el mercado del pensamiento muy bien construidas.

¿Significa todo esto que el cristianismo está de más, porque desde la no creencia es posible asumir racionalmente una ética cívica *de facto* y *de iure*?

Considerar que el cristianismo pueda ser superfluo o irrelevante simplemente porque los contenidos de una ética cívica pueden ser admitidos sin ser cristiano, significa —a mi juicio— no haber entendido qué sea cristianismo ni qué sea ética cívica.

El cristianismo, y por muchos años, no es una ética de mínimos de justicia, sino una religión de máximos de felicidad. Los mínimos de justicia le parecen irrenunciables, y se alegra por ello profundamente de que formen parte de la conciencia moral social de nuestro tiempo; pero tales mínimos no agotan el contenido de la religión cristiana, su viva y rica oferta.

Porque el Dios de Jesucristo ofrece su amor e invita a él; es testigo de la propia vida, apoyo y consuelo; revela un sentido para la vida, en tiempos en que el sentido es recurso tan escaso; y no anuncia que la paz duradera sea una idea regulativa por la que merece la pena luchar, aunque no sepamos si es posible, como afirmaba Kant[3], ni

---

[3] I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.

tampoco que a ella nos llevarán las leyes marxianas de la historia, ni siquiera que sea una utopía, sino que la paz duradera entre los hombres es una promesa, que no mienta sólo ausencia de guerras, sino justicia y felicidad profundas, cuando «toda la tierra esté llena del conocimiento de Dios como las aguas llenan el mar».

A esta justicia y felicidad profundas no llamamos «liberación», sino salvación, y no es cosa de la ética cívica ofrecerla, sino sólo *dar un sentido compartido a la vida y a las decisiones sociales* y evitar el totalitarismo intolerante de los incapaces de pluralismo. Por eso se sitúa más allá del laicismo y del confesionalismo.

No hay, pues, «competencia» alguna entre el cristianismo y la ética cívica, como se empeñan en mantener laicistas y fideístas, llevados por su afán de entender las relaciones humanas como juegos de «suma cero», es decir, como juegos en los que lo que gana el uno lo pierde el otro. Es éste, por el contrario, un «juego» en el que todos pueden cooperar potenciando los mínimos ya compartidos, para que «ganemos» los hombres —mujeres y varones— en el camino de la justicia y la liberación.

Lo cual no significa que quienes tengan propuestas de máximos las silencien, sino todo lo contrario: que sigan haciéndolas, pero no desde la imposición, sino desde el lugar apropiado para ofrecer el amor, que es el diálogo y la vivencia personal[4]. Porque, *así como la universalidad de los mínimos de justicia es una universalidad exigible, la de los máximos de felicidad es una universalidad ofertable.*

---

[4] En este punto creo que coincidimos Carlos Díaz y yo, a pesar de otras diferencias: diálogo y vivencia personal son irrenunciables. Ver C. Díaz, *De la razón dialógica a la razón profética*, Madre Tierra, Móstoles, 1991.

3. LA GRACIA Y LA VERDAD VINIERON POR JESUCRISTO

«La ley vino por Moisés —dice el evangelio de Juan—, la gracia y la verdad, por Jesucristo». La ley —diría yo—, aceptada ya por unos y por otros, quiere asegurar unos «mínimos decentes»; la gracia es regalo, invitación al amor —que no mandato—, promesa de felicidad y no sólo exigencia de justicia.

La ley se plasma en códigos, se concreta en decálogos universalmente exigibles, se expresa con fuego en principios, sobre los que luego discutiremos si valen *prima facie* o *en concreto*, porque pueden entrar en conflicto a la hora de actuar. Es expresión de esa *autonomía personal*, que consiste en la capacidad de darse a sí mismo sus propias leyes, teniendo en cuenta que «mis» leyes morales son, en esta nuestra etapa postconvencional, aquellas que yo universalizaría, o que dialógicamente universalizaríamos, porque son las que deseo —deseamos— para construir un posible Reino de los Fines y una paz perpetua.

El mensaje de la gracia, por contra, no nos llega a través de tablas de piedra esculpidas en fuego, a través de conclusiones que exigen perentoriamente premisas para ser racionales. Se cuenta en parábolas: en narraciones que entrañan la racionalidad de su propio argumento, y que tienen, sin embargo, un sentido plenificante para quien escucha y consiente. Un sentido que puede llegar a desbordar en ocasiones nuestro sentido de la justicia.

«El Reino de los Cielos es como el dueño de una viña, que salió a buscar trabajadores, y aunque los empleó a horas diversas, pagó a todos por igual al caer la tarde». ¡Qué atentado de la gracia contra la justicia! ¿A qué criterio apeló el dueño de la viña —imparcialidad, mérito, mercado, necesidades— para pagar lo mismo por una hora que por diez? ¿Cómo universalizar semejante proceder sin que se solivianten —con toda razón— los sindicatos?

Y es que no es lícito codificar la gracia, como no es lícito solidificar la brisa.

Fue una sencilla mujer de las comunidades de Chalatenango —contaba Jon Cortina— quien le sirvió en bandeja una interpretación de esta parábola, antes de que él emprendiera la ardua tarea de explicar a sus gentes que es bueno un patrono que hace con su dinero lo que le viene en gana: es que hay un solo viñador —decía la mujer—, llamado a distintas horas del día y, aunque no acude hasta la última, el Padre le paga, sin embargo, como si hubiera atendido desde la primera.

Comprender las parábolas nada tiene que ver con argumentar al modo silogístico, porque el secreto consiste en sintonizar con ellas, en hacer de tal modo el mensaje de la gratuidad carne de la propia carne, vida de la propia vida, que exista ya con él una corriente de complicidad. Como cuando a los amigos les basta una mirada para comunicar todo un mundo, vedado a los extraños.

¿Cómo atreverse a traducir las parábolas evangélicas en un código de normas universalmente prescriptible, al que nadie puede faltar sin ser tenido por deshonesto; cómo encerrar el soplo del espíritu en leyes talladas en piedra universalmente exigibles, cuando la gracia va mucho más allá de la ley universal: a la intimidad inalienable de la propia biografía?

4. LA LLUVIA QUE CAE SOBRE EL CÉSPED, EL ROCÍO QUE EMPAPA LA TIERRA

Por eso, quien defienda en serio una ética de mínimos no puede estar sugiriendo en modo alguno terminar con las religiones. Y no sólo porque con eso estaría expresando una intolerancia, reñida con el pluralismo, sino ade-

más porque estamos en un momento de crisis de tradiciones de sentido, que son las que sitúan a una persona en el mundo y le permiten identificarse, saber cuál es la dirección en que camina.

Estas tradiciones están en crisis, entre otras razones, porque en ocasiones han querido imponer su sentido, y el sentido no se impone; porque han querido imponer el camino que —según ellas— conduce a la felicidad, y la felicidad no se impone. Pero cuando una religión no es impositiva ni fundamentalista, tiene una capacidad liberadora y revitalizadora, que es un auténtico crimen tratar de extirpar.

Y de ello tenemos buenas pruebas a lo largo de la historia de las religiones; una historia que viene oscurecida por innegables sombras, pero también iluminada por luces imposibles de ocultar bajo el celemín o bajo la mala fe. También el presente es fiel reflejo de ese doble juego de luces y sombras, aunque creo poder decir que, al menos en lo que al cristianismo hace, las luces son bastante más intensas que las sombras.

Es tiempo, pues, de ir espigando qué tenemos en común en nuestras sociedades democráticas para tratar de encarnarlo, sabiendo que cada quien después lo fundamentará desde una ética de máximos diferente. Las éticas de máximos son éticas de sentido y de felicidad, orientan sobre cómo ser feliz; pero el sentido y la felicidad no se imponen: se invita a ellos, se aconsejan desde la propia experiencia, desde la propia carne y la sangre propia.

Porque las tradiciones religiosas no nacieron para dar normas, sino para anunciar que esta vida no termina, se transforma; para anunciar que Dios es Padre y los hombres somos hermanos; para prometer un mundo distinto y recordar que Dios está con nosotros para hacerlo posible, incluso más allá de la muerte.

Si hoy en día los creyentes nos embarcamos en la doble empresa de intentar fortalecer los valores que tenemos en común todos los miembros de la sociedad y seguimos invitando a aquello que creemos, dialógicamente y con la propia vida, estaremos realizando una tarea a la vez humana y cristiana que, a mi modo de ver, es lo mismo.

Y para llevarla a cabo no estamos solos. Por eso quería yo terminar con aquel cálido recuerdo de la Biblia: «La palabra de Dios es como la lluvia que cae sobre el césped, como el rocío que empapa la tierra», no queda estéril, no queda sin fruto.

Nosotros lo creemos y por eso, sin complejos de más ni de menos, estamos en la tarea de levantar el ánimo, junto con todos, a este nuestro mundo.

ÍNDICE

Introducción. ¿Pueden ser ciudadanos los creyentes? 5

CAPÍTULO 1. ¿UNA SOCIEDAD CORROMPIDA? .. 15

1. Sintomatología moral de nuestra sociedad 17
2. De cómo se corrompen las actividades sociales . 22
3. Algunas indicaciones para recobrar el ánimo 29

CAPÍTULO 2. LA CRISIS DE LOS VALORES MORALES 33

1. Concepto de «crisis» 35
2. Crisis de juicio moral. La hora de los ciudadanos 38
3. Crisis sociológica. Más allá de los camaleones y los dinosaurios 41
4. Crisis filosófica. Construir un mundo juntos 45
5. Crisis de sentido. Crear sentidos compartidos 48
6. «La sombra de Dios es larga» 49

CAPÍTULO 3. MORAL CÍVICA Y MORAL CREYENTE 53

1. Nacieron las religiones 55
2. La cuestión de los «mínimos decentes» 57

3. Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos 63
4. La racionalidad de los argumentos, la razonabilidad de las narraciones 67
5. Un «mínimo decente» en la convivencia ciudadana 69
6. La Ley vino por Moisés 75
7. ¿Una ética de saldo? 79
8. Un combate desigual 83

CAPÍTULO 4. EL CONFUSO MUNDO DE LOS VALORES ABSOLUTOS 87

1. Absolutamente valiosas son las personas. 89
2. La cuestión de los mandatos absolutos (perfectos). 93
3. De los mandatos *absolutos* a los mandatos *prima facie* 98
4. ¿Existen valores absolutos? 99
5. Más allá del absolutismo y el relativismo 103
El relativismo moral 103
El relativismo es inhumano 104
6. Los valores universales 107

CAPÍTULO 5. LA GRACIA VINO POR JESUCRISTO. 111

1. Creer no dispensa de discurrir, con riesgo de equivocarse 113
2. El cristianismo alumbra una ética de máximos .. 117
3. La gracia y la verdad vinieron por Jesucristo 120
4. La lluvia que cae sobre el césped, el rocío que empapa la tierra 121

¿Pueden ser ciudadanos los creyentes?
¿No constituyen, tal vez, una "quinta columna"
que, en el caso de los católicos,
recibe órdenes desde Roma?
¿No será esa disciplina de voto
lo que les impide construir
con sus conciudadanos un mundo común?
¿Cuál es la actitud que el creyente sensato
puede guardar con respecto a la ***ética civil***
o ***ética de los ciudadanos****?*
¿Es incompatible esta ***ética civil*** *con la* ***ética cristiana****?*
¿Pueden los creyentes profesar una moral cívica?
Las relaciones entre sociedad civil y religión
se afrontan a menudo desde planteamientos
tanto fideístas como laicistas.
Adela Cortina las analiza con la valentía,
lucidez y claridad que han hecho de ella
una de las voces más cualificadas
de la reflexión ética en España.

PPC

ACCESO
ABIERTO

0 50 G S 0 0 1 1
43011
ISBN 84-288-1204-7
9 788428 812047